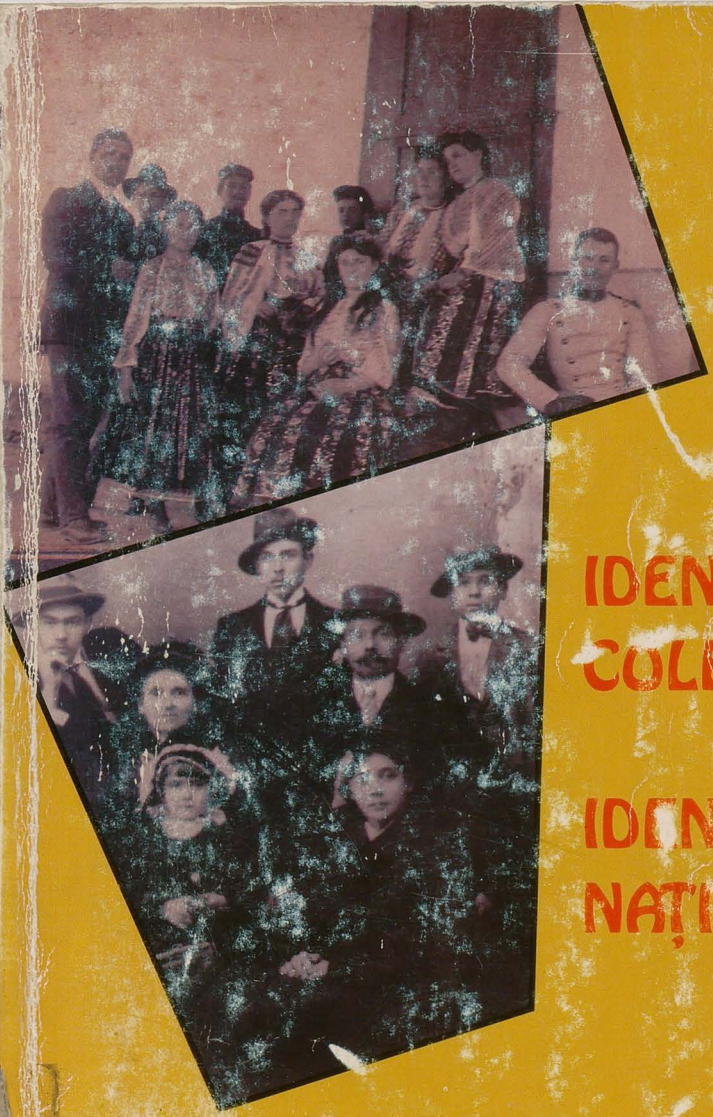

IDENTITĂȚI COLECTIVE ȘI IDENTITATE NAȚIONALĂ

PERCEPȚII ASUPRA IDENTITĂȚII ÎN LUMEA MEDIEVALĂ ȘI MODERNĂ

In memoriam Alexandru Duțu

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

IDENTITĂȚI COLECTIVE ȘI IDENTITATE NAȚIONALĂ. PERCEPȚII ASUPRA IDENTITĂȚII ÎN LUMEA MEDIEVALĂ ȘI MODERNĂ

In memoriam Alexandru Duțu

coordonator Mirela-Luminița Murgescu

EDITURA UNIVERSITĂȚII DIN BUCUREȘTI
2000

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Referenți științifici: prof. dr. Alexandru Barnea
prof. dr. Andrei Pippidi

BIBLIOTECA CENTRALĂ UNIVERSITARĂ
BUCUREȘTI
III 472958

602/
60

B.C.U. Bucureşti
C20003842

© Editura Universității din București
Șos. Panduri, 90-92, București - 76235; Telefon 410.23.84
E-mail: editura@unibuc.ro
Internet: www.editura.unibuc.ro

Tiparul s-a executat sub c-da nr. 674/2000 la
Tipografia Edituturii Universității din București

Tehnoredactare computerizată: Vicoria Iacob

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale
Identități colective și identități naționale: percepții asupra identității în lumea medievală și modernă / coord.: Mirela-Luminița Murgescu - București: Editura Universității din București, 2000
292 p. 23,5 cm
Bibliogr.
ISBN 973-575-460-6

I. Murgescu, Mirela-Luminița (coord.)
323.1

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

SUMAR

LUCIAN BOIA, *Cuvânt înainte* 5

MIRELA-LUMINIȚA MURGESCU, *Prefață* 7

MIRELA-LUMINIȚA MURGESCU, BOGDAN MURGESCU, *Conștiința națională ca formă de solidaritate umană* 9

FLORINA BĂȚĂGUI, *Nume și identitate. Analiza onomasticii din Țara Românească în secolele XIV-XVI* 21

CONSTANȚA VINTILĂ GHIȚULESCU, *Viața în doi. Identitate familială în Țara Românească în secolele XVII-XVIII* 53

OLEG COJOCARU, *Ce are turcul cu porcul de nu-l mănâncă? Reprezentări ale turcului în mediul rural românesc* 75

STELUȚA CHEFANI-PĂTRAȘCU, *Vasile Alecsandri și definirea identității naționale românești* 87

ALEXANDRU JINGA, *Alteritate și identitate național-confesională. Discursul unui cleric ortodox din România secolului al XIX-lea (Melchisedec Ștefănescu)* 97

STELIU LAMBRU, *Micronațiunea și erupția identitară în Europa de Sud-Est* 125

SIMONA CORLAN IOAN, *Istorici europeni și africani în căutarea identității Africii* 149

ALEXANDRA-MARIA CUCU, *Chipul străinului în Japonia Erei Meiji (1868-1912)* 163

MIRELA-DANIELA TÎRNĂ, *Sprijinirea culturii românești în viziunea Academiei Române. Donații și premii* 187

BEATRICE ISPAS, *Casa Școalelor și construcția identității naționale. Scurte considerații preliminare (1896-1918)* 195

SILVANA RACHIERU, *În căutarea propriei identități: Femeia musulmană în Imperiul Otoman* 205

EMIL PERHINSCHI, *"Criza civilizației" și Nichifor Crainic. Studiu preliminar asupra tradiționalismului interbelic* 213

MIHAELA-ANDRA GĂINUȘĂ, *Repere identitare în manualele de citire din perioada comunistă (1948-1989)* 223

ANDREI ALEXANDRESCU, *Marile mituri istorice în discursul ortodoxist al clasei politice românești* 247

ROXANA CHEȘCHEBEC, *Procesul construcției identitare în revistele românești pentru adolescenți: "Generația Pro" și "Generația Contra"* 263

SANDRA G. AÏDARA, *De la frontière-objet à l'homme frontière. Dynamiques d'identification à Wissembourg de 1991 à 1993* 273

Note despre autori 291

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

CUVÂNT ÎNAINTE

Contribuţiile adunate în acest volum prin strădania doamnei Mirela-Luminiţa Murgescu şi, evident, prin meritul autorilor (cei mai mulţi, absolvenţi ai "studiilor aprofundate" cu profilul "istoria ideilor şi a mentalităţilor" de la Facultatea de Istorie a Universităţii din Bucureşti), se înscriu în ceea ce putem spera că este pe cale să devină un nou curs al istoriografiei româneşti. Când spun un nou curs nu mă refer la un drum bine definit şi cu atât mai puţin la un drum obligatoriu, ci la o nouă mentalitate. Am în vedere un istoric conştient de nelimitatele posibilităţi ale profesiunii lui, de libertatea ca şi de răspunderea sa, de faptul că are nu numai dreptul dar şi datoria de a relua întreaga istorie şi de a-i pune întrebări inedite în acord cu spiritul vremii pe care o trăim.

Identitatea naţională şi, de fapt, multitudinea identităţilor colective prinse la un moment dat în structura dominantă a ideologiilor naţionale, reprezintă un asemenea teren unde cu siguranţă se cer formulate noi întrebări şi sunt aşteptate noi răspunsuri. Pentru istoricii demni de acest nume era tiradelor patriotice tinde să se încheie. A sosit momentul unor analize temeinice şi lucide, eliberate de prejudecăţi, conduse în spirit profesionist. Ce poate fi mai important decât încercarea de a ne înţelege pe noi înşine, de a-i înţelege pe ceilalţi, de a ne apropia de resorturile raporturilor dintre oameni şi comunităţi? Se află aici un punct de plecare pentru o nouă înţelegere aspura istoriei, dar vizând, în sens mai larg, o mai profundă înţelegere a condiţiei umane în genere, şi, pe de altă parte, deschiderea trecutului spre un viitor pe care numai apropierea dintre oameni şi naţiuni îl poate asigura.

Lucian Boia

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

PREFAȚĂ

Probabil că cea mai importantă lecție pe care regretatul profesor Alexandru Duțu ne-a predat-o celor care într-un fel sau altul i-am fost discipoli a fost aceea a curajului de a pune întrebari şi de a căuta răspunsuri chiar şi la cele mai delicate probleme pe care cercetarea istorică ni le aduce în față. Iar chestiunea identităților (fie ele naționale - căci acestea sunt în ultimul timp în top, fie de altă natură - confesionale, familiale, de gen sau generație) se dovedeşte a fi nu numai extrem de actuală, dar chiar declanşatoare de acțiuni mai mult sau mai puțin pașnice. Cum înțelepciunea vine din cunoaştere, iar cunoaşterea din curaj, volumul de față s-a născut din încercarea unor tineri de a chestiona şi de a se chestiona asupra modului de construire, funcționare, transmitere şi mai ales asupra rolului pe care diversele tipuri de solidarități le-au avut şi le au în continuare în diverse tipuri de societăți sau spații politice, culturale şi sociale.

Analizele şi studiile propuse în volum reprezintă pe de-o parte percepții istorice (imagini în timp şi spațiu) asupra problematicii identitare, iar pe de altă parte se constituie în viziunea proprie a unui grup de tineri istorici asupra modalităților concrete de adordare a acestui domeniu. Cercetările de față prilvilegiază domeniul concretului, al fenomenului istoric în evoluția lui, în încercarea de a demonstra posibilitățile de analiză şi de a deschide cât mai multe ferestre spre cercetări ulterioare. De asemenea, ele au fost scrise cu conştiința fermă că nimic nu este imuabil şi mai ales că fiecare nouă cărămidă, uneori chiar mai fragilă sau incomplet finisată, pusă la edificiul istoriografic, poate fi un început pentru o dezbatere ulterioară. Câmpul analizei este variat, la fel ca şi spațiul şi timpul parcus de cercetări.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Principala caracteristică a volumului ar fi tinerețea. Majoritatea autorilor (în afară de Sandra G. Aïdara, Bogdan Murgescu, Simona Corlan-Ioan şi semnatara acestor rânduri) sunt la început de drum, textele ce urmează fiind printre primele analize de substanță realizate. Acest lucru explică şi inegalitățile, uneori chiar disproporțiile de nivel sau de maturitate a exprimării. Evident, fiecare dintre autori, odată cu meritele, îşi asumă şi responsabilitatea pentru eventualele scăderi sau imperfecțiuni ale textelor semnate.

Rămâne însă curajul de a cerceta şi mai ales acela de a scrie despre subiecte delicate, uneori chiar incomode.

Mirela-Luminița Murgescu

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

CONŞTIINŢA NAŢIONALĂ CA FORMĂ DE SOLIDARITATE UMANĂ[1]

MIRELA-LUMINIŢA MURGESCU, BOGDAN MURGESCU

În ultima vreme, Europa răsăriteană şi nu numai ea, a fost martora unei reînvieri spectaculoase a diverselor naţionalisme, deseori aflate în conflict între ele, dar asemănătoare ca structură şi forme de manifestare. Contrariind toate teoriile şi scenariile care prevedeau impunerea treptată şi relativ facilă a unor forme de organizare de tip supranaţional, mondiale sau măcar europene (fie varianta restrânsă şi elitistă a Comunităţii Economice Europene, fie în cea lărgită a Casei Comune Europene), acest fenomen se impune cu necesitate reflecţiei specialiştilor în ştiinţele sociale.

---

[1] O primă formă a acestui eseu a fost scrisă în anul 1987; textul a fost revăzut în toamna anului 1990 şi publicat în revista „Societate&Cultură. Noua alternativă", 1/1990, p.44-46. El este în mare măsură rezultatul discuţiilor şi al schimbului de opinii dintre cei doi autori, în acel moment neavând încă acces la bogata literatură scrisă în anii 1980 pe tema naţionalismului (studiile lui Benedict Anderson, John A. Armstrong, John Breuilly, Ernest Gellner, Eric Hobsbawn, Anthony D, Smith); ulterior, am avut satisfacţia de a vedea că multe dintre ideile noastre concordau în mare măsură cu cele dezvoltate în lucrările de referinţă din acest domeniu. În condiţiile date, textul original nu are note de subsol, şi ne-am hotărât să-l republicăm în forma iniţială. Menţionăm doar faptul că citatul din G. Ionescu-Gion face parte dintr-o conferinţă susţinută la Ateneul Român, *Studiul istoriei naţionale în şcoalele noastre,* Bucureşti, 1889, p.16-17. O serie de aspecte concrete menţionate în acest eseu au fost ulterior dezvoltate în: Bogdan Murgescu, *„Phanariots" and „Pâmânteni". Religion and Ethnicity in Shaping Identities in the Romanian Principalities and the Ottoman Empire*, în Maria Crăciun, Ovidiu Ghitta (eds.), *Ethnicity and Religion in Central and Eastern Europe*, Cluj, 1995, p.196-204; Mirela-Luminiţa Murgescu, *Între „bunul creştin" şi „bravul român". Rolul şcolii primare în formarea identităţii naţionale româneşti (1831-1878)*, Iaşi, 1999, 262p.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

În cele ce urmează nu intenționăm să intrăm în hățișul polemicilor cu privire la esența națiunii și la modul ei de definire. Vom aminti, doar, că dincolo de componentele ei obiective, națiunea nu poate ființa fără ca membrii săi să aibă conștiința apartenenței comune. Conștiința națională e, astfel, în esență o formă de solidaritate umană.

Societatea omenească a cunoscut de-a lungul existenței sale o gamă variată de forme de solidaritate umană. Pluralitatea formelor de solidaritate umană nu este numai diacronică, ci și sincronică. Astfel, în psihicul fiecărui individ și al fiecărei colectivități umane pot coexista și coexistă, de regulă, o multitudine de *solidarități primare*: solidaritatea familială, solidaritatea obștii sătești, solidaritatea socio-profesională, solidaritatea etno-lingvistică, solidaritatea confesională, etc., mergându-se la limită, până la solidaritatea genului uman. După cum lesne se poate vedea, această enumerare, care nu-și propune să fie exhaustivă, grupează solidarități având la bază un criteriu fix, elementar, de delimitare a semenilor care sunt acceptați ca făcând parte din comunitate și bucurându-se de solidaritate. Stabilitatea și pregnanța acestor criterii conferă solidarităților pe care noi le-am numit "primare" o mare durabilitate temporală și o tendință de universalitate.

Se cuvine observat însă că orice individ, ca și orice colectivitate, poate trăi sincron o sumă limitată de solidarități, ceea ce înseamnă că afirmarea uneia sau alteia dintre solidaritățile primare se face în dauna uneia sau alteia dintre solidaritățile primare, uneori prin negarea acestora din urmă, dar de cele mai multe ori prin trecerea lor tacită în subsidiar.

O problemă importantă, dar care depășește oarecum cadrul tematic pe care ni l-am propus în acest eseu, e investigarea corelației pozitive sau negative care există între afirmarea și importanța relativă a diferitelor forme de solidaritate primară. În cele ce urmează ne vom mulțumi doar să postulăm că aceste corelații aparțin dacă nu chiar permanențelor istoriei, cel puțin *duratei lungi*, așa cum a definit-o istoricul francez Fernand Braudel.

Pe de altă parte, termenul de *natio* s-a impus în evul mediu desemnând mai ales o comunitate social-politică. În acest caz, accentul cade pe statutul social deosebit al grupului ce se definește ca *natio* în raport cu alte grupuri, fie din interiorul aceleiași stăpâniri politice, fie din exteriorul respectivei stăpâniri politice. Spre deosebire de solidaritățile primare, solidaritatea social-politică (de tip *natio*) nu se definește în funcție de un criteriu fix. Dimpotrivă, se constată o mare variabilitate a criteriilor de definire a apartenenței la solidaritatea respectivă, atât la diferitele grupuri și comunități cât și de-a lungul timpului.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

De regulă, solidaritatea social-politică se suprapune cu una sau cu alta dintre solidaritățile primare. Această suprapunere depinde în primul rând de interesele specifice ale individului sau grupului social care se legitimează astfel. Variația în timp a acestor interese atrage după sine și trecerea de la legitimarea social-politică prin intermediul uneia dintre solidaritățile primare la legitimarea prin intermediul altei (sau altor) solidarități primare. Sensul acestor translații este determinat în primul rând de interesul concret al indivizilor de a participa la o solidaritate de grup, adică de a se situa pe platforma unor interese și revendicări comune, avantaj pe care aceștia îl consideră corelat cu apartenența la grupul respectiv. Capacitatea de a beneficia de acest avantaj se erodează inevitabil în timp, fie din cauza pătrunderii unor indivizi care anterior nu făcuseră parte din grup, ceea ce duce la devalorizarea avantajului specific acestei apartenențe, fie din cauza unor procese social-economice care conduc la deteriorarea poziției de ansamblu a grupului. În ambele situații, efortul de conservare a drepturilor (avantajelor relative) impune redefinirea criteriului de apartenență la grupul respectiv, în primul caz în sensul limitării accesului potențialilor intruși, în al doilea caz în sensul extinderii solidarității pentru a face față conjuncturii nefavorabile.

Translațiile de la o formă la alta a solidarității social-politice nu au loc mecanic, ci sunt mediate de tabla de valori la care aderă respectivul individ sau grup social. Astfel, calitatea propusă pentru a defini apartenența la grup trebuie să fie deja valorizată pozitiv în momentul inițial al tranziției de la o formă de solidaritate la alta. Rezultă de aici însemnătatea liderilor de opinie ("intelectualii organici" în sensul gramscian) în pregătirea și desfășurarea efectivă a trecerii la noi forme de solidaritate umană. Mai trebuie relevat un aspect: tranziția de la o formă de solidaritate la alta nu are loc instantaneu. Durata ei depinde în bună măsură de mărimea grupului, putând merge în cazul grupurilor mari până la câteva decenii (1-2 generații). În aceste condiții, între adaptarea formelor de solidaritate umană și variația intereselor concrete ale diverșilor indivizi există un decalaj temporal permanent. Astfel, o formă de solidaritate social-politică nu corespunde niciodată pe deplin intereselor concrete ale membrilor grupului respectiv. Ca atare, întotdeauna solidaritatea respectivă lasă portițe erodării avantajului relativ al grupului respectiv.

În translația sa permanentă de la o formă de solidaritate primară la alta, solidaritatea social-politică s-a suprapus de-a lungul istoriei și cu

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

solidaritatea etno-lingvistică fără ca această legătură să fi fost o constantă a evoluției istorice. De-a lungul timpului au existat destule situații când - sub impactul unor conjuncturi speciale, deseori manifestate sub forma unor pericole externe acute - solidaritatea etno-lingvistică a trecut în prim-plan determinând trăirea și acțiunile unui mare număr de oameni. Totuși, până în secolul al XIX-lea solidaritatea etno-lingvistică nu a cuprins durabil ansamblul societății, perioadelor de afirmare viguroasă urmându-le altele, de recul. Astfel, chiar în cazul Franței, unde s-a afirmat că momentul Ioana d'Arc reprezintă afirmarea conștiinței naționale franceze, atașamentul față de rege completându-se cu o legătură afectivă puternică față de ceea ce se numea deja "la doulce France", cercetările mai noi au evidențiat trăinicia solidarităților provinciale, care nu cedează decât după revoluția franceză, în secolul al XIX-lea. În ceea ce privește impunerea relativ târzie a solidarității etno-lingvistice în mentalul popular românesc, vom cita doar o mărturie a lui George Ionescu-Gion din 1889: "Cine nu-și aduce aminte că, până mai anii trecuți, dacă din vorbă-n vorbă, întrebai pe țăran: dar tu, ce ești mă vere? el răspundea, când scărpinându-se în cap, când surâzând cu supunere: păi deh! Domnule, ce să fiu? Creștin și eu ca toți creștinii, dreptu'lui Dumnezeu! Îl întrebam vorbind tot în rostul lui: bine, mă vericule, cum așa, numa' creștin? Creștin! Creștin e și bulgarul... Creștin e și Muscalul... Creștin e și grecul... Ești creștin! Dar mai ești ceva, nu-i așa? Nu te simți că ești din moși-strămoși Român, Român verde ca stejarul și cu brațul vitejesc ce s-abate ca o ghioagă drept în pieptul dușmănesc? - Eh! Domnule, replică săteanul, eu nu știu d-al d-astea; Dumneata vorbești *ca din carte*".

Ca atare, credem a putea afirma că solidaritatea etno-lingvistică nu a fost percepută întotdeauna ca primordială. Desigur, se poate discuta dacă și în ce măsură a existat de-a lungul istoriei o "preferință" pentru definirea etno-lingvistică a solidarității social-politice, dar mai importantă ni se pare relevarea faptului că impunerea și refluxul acestui tip de solidaritate a fost întotdeauna rezultatul unor conjuncturi istorice determinate, reflectând interese precise individuale și de grup.

Câteva exemple credem că vor susține cel mai bine afirmația noastră: este cunoscut faptul că în timpul stăpânirii otomane, populația supusă era împărțită pe criterii confesionale; existau, astfel, un millet al creștinilor ortodocși, unul al armenilor și unul al evreilor. În secolul al XVII-lea, când umaniștii bulgari catolici au militat pentru scuturarea

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

jugului otoman, ei au insistat pe tradiția istorică și pe etnicitatea bulgară tocmai în efortul de a estompa criteriul confesional, care separa enclavele catolice de masa ortodoxă. Eșecul lor final este legat de faptul că această masă ortodoxă a continuat să gândească în termeni confesionali și a respins colaborarea.

Uneori, translația este determinată de interesele de clasă ale unor grupuri privilegiate. Astfel, boierimea din Țările Române, confruntată în secolul al XVII-lea cu penetrația și concurența elementelor levantine, valorizează calitatea de *pământean* tocmai pentru a-și legitima opoziția și monopolul privilegiilor. Cazuri similare se constată la aristocrația turcomană din emiratele selgiucide, care în secolul al XIII-lea a încercat să impună limba turcă în locul celei arabe și persane ca reacție împotriva elementelor cosmopolite de la curtea emirilor, sau la aristocrația otomană care în secolele XV-XVI a ponegrit vehement sistemul *devșirme* deoarece copiii de creștini trecuți la islamism și intrați în serviciul sultanului o concurau în competiția pentru dregătorii.

În epocile premoderne, suprapunerile dintre solidaritatea etno-lingvistică și solidaritatea social-politică au fost inevitabil trecătoare, grupurile respective trecând la alte forme de legitimare. Vom invoca aici un singur exemplu. În timpul migrațiilor, criteriul etno-lingvistic a jucat un rol primordial în definirea statutului social-politic. Odată cu teritorializarea și - pe un alt plan - cu adoptarea unei religii universaliste precum creștinismul, criteriul etno-lingvistic trece în subsidiar, cedând primatul altor forme de solidaritate primară.

Începând cu a doua jumătate a secolului al XVIII-lea și continuând în secolul al XIX-lea se constată la nivel european o suprapunere a solidarității socio-politice cu cea etno-lingvistică, rezultând ceea ce îndeobște se numește *conștiința națională*. Apariția acesteia a avut loc într-un context istoric caracterizat de declinul unor solidarități primare importante anterior, cum ar fi solidaritățile confesionale și cele teritoriale, regionale sau sătești. Pe de altă parte, implementarea *conștiinței naționale* la nivel de masă a necesitat o activitate educativă susținută din partea elitelor intelectuale. Prin intermediul școlii, gazetelor, sistemelor de comunicații și al serviciului militar obligatoriu, societatea a acționat destructurant asupra solidarităților anterioare, care au fost silite să se replieze în fața solidarității naționale. S-au impus astfel solid în mentalul colectiv idei care confereau o identitate specifică entității naționale, evidențiind originea nobilă, vechimea și virtuțile poporului respectiv,

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

rolul său în lume şi primatul devotamentului faţă de patrie. Pe de altă parte, devenind fenomene de masă, naţionalismele moderne au dobândit o forţă ce le-a permis să fie un element motor al evoluţiei istorice.

Difuzarea în adâncimea societăţii şi progresul contemporan al mijloacelor de comunicare culturală, tinzând spre impunerea tot mai multor elemente de "cultură comună" tuturor straturilor sociale, explică şi trăinicia *conştiinţei naţionale*, care rămâne şi azi modalitatea principală de definire a identităţii majorităţii oamenilor.

Odată ajunşi în acest punct al excursului nostru, s-ar putea ridica întrebarea: *Care sunt perspectivele acestui tip de solidaritate azi, cu atât mai mult cu cât dezvoltarea explozivă a mass-media tinde să transforme Terra într-un "sat electronic"?* Răspunsul la această întrebare nu poate fi dat aici şi acum, el necesitând studii aprofundate care să surprindă situaţia din diferitele părţi ale lumii, având nivele de dezvoltare şi medii social-culturale deosebite. De aceea ne vom mulţumi doar să postulăm că trecerea de la solidaritatea etno-lingvistică la solidarităţi mai cuprinzătoare are toate şansele să se producă eşalonat atât pe orizontală (în diferitele zone geografice), cât şi pe verticală (în ceea ce priveşte diferitele straturi sociale).

În acele state unde aceste decalaje se vor împleti cu conflicte acute de interese între diversele grupuri sociale există riscul ca în loc să se evolueze spre solidarităţi supranaţionale să se ajungă, temporar, fie la primatul solidarităţilor mai puţin cuprinzătoare, de tip socio-profesional (de clasă), fie la menţinerea solidarităţilor naţionale cu excluderea "cosmopoliţilor".

Dat fiind pericolul unor asemenea derapaje este necesar ca îndeosebi în societăţile aflate în criză, cum sunt cele din Europa răsăriteană, racordarea la entităţi mai largi să fie judicios pregătită şi gestionată.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

NATIONAL CONSCIENCE AS HUMAN SOLIDARITY FORM

MIRELA-LUMINIŢA MURGESCU, BOGDAN MURGESCU

Eastern Europe has been lately an arena for a spectacular revival of various nationalisms, often in conflict one with another, but similar in structure and forms of expression. Challenging all theories and scenarios which postulated the gradual and rather smooth establishment of supranational organization schemes, either at world level or at European level (be it in the elitist and limited pattern of the European Economic Community, or in the enlarged version of the European Common House suggested by Mikhail Gorbachev), this phenomenon needs the full attention of social scientists.

---

[1] A first draft of this essay has been written in 1987; the text has been revised in autumn 1990 and published in the journal 'Societate & Cultură. Noua alternativă", 1/1990, p.44-46. Its genesis was due mostly to intensive discussions between the two authors, because at that time we had not yet read the extensive literature on nationalism written in the 1980s (the studies of Benedict Anderson, John A. Armstrong, John Breuilly, Ernest Gellner, Eric Hobsbawm, Anthony D. Smith); nevertheless, we had the satisfaction to see that our ideas were leading in a similar direction with those of major scholars in the field of nationalism. Under these circumstances, the original text had no footnotes, and we have decided to republish it in the same way also now. We will just indicate that the long quotation from George Ionescu-Gion is to be found in his conference at the Romanian Athenaeum, *Studiul istoriei naţionale în şcoalele noastre*, Bucureşti, 1889, p.16-17. Some concrete aspects mentioned in this essay have been developed by us later in: Bogdan Murgescu, *"Phanariots" and "Pamânteni". Religion and Ethnicity in Shaping Identities in the Romanian Principalities and the Ottoman Empire*, in Maria Crăciun, Ovidiu Ghitta (eds.), *Ethnicity and Religion in Central and Eastern Europe*, Cluj, 1995, p.196-204; Mirela-Luminiţa Murgescu, *Între "bunul creştin" şi "bravul român". Rolul şcolii primare în construirea identităţii naţionale româneşti (1831-1878)*, Iaşi, 1999, 262 p.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

In the following we do not intend to enter into the details of the polemics about the essence of the nation and the way to define it. We will just outline that, apart from its objective constituents, a nation cannot exist without its members sharing the idea that they belong together. National conscience is thus basicly a form of human solidarity.

The human society experienced throughout its existence a great variety of solidarity forms. The multitude of solidarity forms is not only diachronic, but also synchronic. Thus, in the mind of each individual, as well as in that of each human community, there coexist several *elementary (primary) solidarities*: the domestic and/or kin solidarity, the solidarity of the rural community, the solidarity of the people sharing the same profession, the ethno-linguistic solidarity, the confessional solidarity etc., going on up to the limit of the solidarity of all human beings on earth. Obviously, this listing, which does not aim to be exhaustive, groups solidarities based on a stable and elementary criterion of delineating the people accepted as part of the community and enjoying solidarity. The stability and obvious character of these membership criteria grant to these solidarities which we have called *elementary* (or *primary*) the property of lasting over great periods of time and of being spread worldwide.

We must notice that each individual, as well as each human community, can share synchronically only a limited sum of solidarities; under these circumstances, the rise of any of the elementary solidarities is at the cost of another elementary solidarities, either by outright denial, or more often by quietly pushing them into subordination or even into oblivion.

An important issue, but which transcends the theme of this short essay, is the investigation of the (positive or negative) correlations between different elementary (primary) solidarities. In the following we will just postulate that these correlations are, if not permanent structures, then certainly patterns of the *longue durée*, as defined by Braudel.

During the Middle Ages the term *nation* (Latin *natio*) designated a specific social-political community. The emphasis was put on the special social status of the group which defined itself as *natio* in contrast with other groups, either inside the same political realm, or outside that political dominion. Differently to the elementary solidarities, the social-political solidarity (*natio* solidarity) is not linked to a fixed criterion. Quite on the contrary, one can notice a great variability of the membership criteria, both among various groups and communities and across time.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Usually the social-political solidarity overlaps with one or another of the elementary (primary) solidarities. This overlapping is determined especially by the specific interests of the individual or social group which thus legitimates itself. The variation in time of these interests determines the shift from legitimating oneself by means of one elementary solidarity to legitimating oneself with the help of another elementary solidarity (ies). The logic of this transition is determined first of all by the concrete interest of the individuals to share a group solidarity, i.e. to place themselves on the platform of common interests and requests, and to benefit from being part of that particular group. The ability to collect these benefits inexorably diminishes in time, either because the group is joined by people who initially were not part of it, a fact which leads to the inflation of the specific advantage granted by membership to the group, or because of social-economic processes which lead to the overall deterioration of the group's position. In both situations, the attempt to preserve the 'rights' (the relative advantages) implies the redefinition of the membership criteria to that particular group, in the first case by limiting the access of outsiders, in the second case by enlarging the solidarity in order to face the unfavorable circumstances.

The shifts from one form of social-political solidarity to another are not mechanical, but are mediated by the values shared by the implied individual or social group. Therefore, the quality which will become the prevailing membership criterion has to be already positively valued at the beginning of the transition from the old solidarity to the new one. This outlines the importance of the opinion leaders (Gramsci's "organic intellectuals") in the preparation and the effective unfolding of the transition to new forms of human solidarity. We must also be aware that such a transition does not occur overnight. Its duration depends heavily on the size of the group, lasting in the case of large groups for several decades (1-2 generations). Under these circumstances, between the variation of the concrete interests of the individuals and the adjustment of the solidarity forms there always is a certain time lag. Therefore, no social-political solidarity form matches fully the concrete interests of the members of a social group. Accordingly, each solidarity leaves place for the gradual erosion of the relative advantage of every social group.

In its permanent shift from one elementary solidarity to another, the social-political solidarity overlapped throughout history also with the ethno-linguistic solidarity, but without this connection being a constant pattern of historical evolution. In time there occurred several situations

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

when - under the pressure of special circumstances, e.g. of acute external threats - the ethno-linguistic solidarity prevailed, determining the life and actions of huge numbers of people. Yet, before the 19th century the ethno-linguistic solidarity did not subdue for a long time entire societies, the periods of impressive breakthroughs being followed by others of decline. Thus, even in the case of France, where the moment of Jeanne d'Arc is considered to be a benchmark in the emergence of the French national conscience, the attachment to the king being combined with a strong affective commitment to what was already called "la doulce France", more recent investigations have shown that provincial solidarities still prevailed, being dismantled only after the French revolution, during the 19th century. With respect to the late fulfillment of ethno-linguistic solidarity in the Romanian popular mind, we will quote only a testimony of George Ionescu-Gion from 1889: "Who does not remember that even in recent years, if you asked a peasant: What are you?, he answered, scratching his head and smiling with obedience: Well, Sir, what should I be? A Christian like all other Christians, just to God! I asked him talking in his own manner: Good, my cousin, but how that, only Christian? Christian! Christian is also the Bulgarian... Christian is also the Muscovite... Christian is also the Greek... You're Christian! But you are also something else, are you not? Don't you feel that you are from all your ancestors Romanian, Romanian green as the oak and with a brave arm which smashes the chest of the enemy? - Well, Sir, answered the countryman, I do not know such things; you speak *as from the book*".

Accordingly, we think we can claim that the ethno-linguistic solidarity was not always perceived as prevailing. Certainly, one can discuss whether and to which extent there existed throughout history a 'preference' for defining ethno-linguistically social-political solidarities, but we think that more important it is to outline the fact that the rise and the decline of this particular type of solidarity was always the outcome of determined historical circumstances, reflecting precise individual and group interests.

Some examples will better support our case: it is well-known that under the Ottoman dominion the subject population was classified according to confessional criteria; there existed thus a *millet* of the Orthodox, one of the Armenians and one of the Jews. During the 17th century, when Catholic Bulgarian humanists struggled to overthrow the Ottoman yoke, they insisted on the historical tradition and on the Bulgarian ethnicity in order to overshadow the confessional criterion, which separated

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

the Catholic enclaves from the Orthodox majority. Their final failure is connected to the fact that the Orthodox mass continued to think in confessional terms and rejected cooperation.

Sometimes, the shift is determined by the class interests of privileged groups. Thus, the boyars from the Romanian Principalities, challenged during the 17th century by the penetration and competition of Levantine elements, valued the quality of *pământean* (countryman) in order to legitimate its opposition to the intruders and its monopoly over the privileges. Similar situations can be noticed in the Seldjuk emirates during the 13th century, where the Turkish aristocracy reacted to the intrusion of cosmopolitan elements at the courts of the emirs by trying to impose the Turkish language instead of Arab and Persian, or in the Ottoman Empire, where the Turkish aristocracy of the 15th-16th centuries discredited energetically the *devshirme* system, because the children from Christian background who became Muslims and entered the sultan's service challenged it in the competition for official positions.

In pre-modern societies, the overlappings between ethno-linguistic solidarity and social-political solidarity were inevitably ephemeral, the respective groups shifting to other forms of legitimation. We will give only one example. During the migrations, the ethno-linguistic criterion played a major role in defining the social-political status. With territorialization and the adoption of an universalist religion like Christianism, the ethno-linguistic criterion became secondary, letting other forms of elementary solidarity prevail.

Beginning with the second half of the 18th century and continuing during the 19th century, we can notice at an European level the overlapping of social-political solidarities with the ethno-linguistic ones, the result being usually called *national conscience*. Its emergence occurred in a historical context shaped by the decline of elementary solidarities previously important, such as the confessional and the territorial, either regional or local. Furthermore, imposing the *national conscience* to the masses implied a sustained educative effort of the intellectual elites. Through school, newspapers, communication systems and compulsory military service, the society dismantled previous solidarities, which were forced to give way to the national solidarity. In the collective mind there were enforced ideas which granted a specific identity to the national entity, outlining the noble origin, the age and virtues of the respective people, its role in the world and the prominence of the loyalty towards the fatherland.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Moreover, becoming mass phenomena, modern nationalisms acquired the force to be one of the motors of historical evolution.

Its extension to the lower strata of the society and the contemporary progress of the media, leading to the establishment of an increasing number of cultural elements common to all social strata, explains also the lasting character of the national conscience, which is also nowadays the main way most of the people identify themselves.

At this point one could ask: *What are the prospects of this solidarity, taking into consideration that the dynamic development of the media tends to change Earth into an "electronic village"?* We cannot give here and now a short and conclusive answer, such an answer needing detailed studies in order to analyze the issue in various parts of the world, with different development levels and social/cultural environments. Therefore, we will just postulate that the shift from ethno-linguistic solidarity to more inclusive solidarities will most probably occur only in several stages, both horizontally (in various geographical areas) and vertically (with respect to the different social strata).

In those states where these discrepancies will merge with acute interest conflicts between the various social groups, there is a high risk that, instead of switching to supranational solidarities, most of the society will temporarily experience either the prevalence of less inclusive solidarities, e.g. social/professional solidarities, or the strengthening of the existing national solidarities by excluding the 'cosmopolites'.

Taking into account the danger of such accidents, it is necessary that especially in societies facing serious crises, such as those in Eastern Europe, the attachment to larger entities should be thoroughly prepared and dealt with.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

NUME ŞI IDENTITATE. ANALIZA ONOMASTICII DIN ŢARA ROMÂNEASCĂ ÎN SECOLELE XIV-XVI*

FLORINA BĂŢĂGUI

Prin specificul său istoria studiază evoluţia omenirii din prisma elementelor de bază care duc la formarea conştiinţei apartenenţei la un grup social restrâns (de tipul familiei) sau mai larg. Aceste elemente sunt: tradiţia, mentalităţile, gradul de conservatorism sau tendinţa către înnoire, şi se reflectă în viaţa politică, socială, economică, culturală.

În vastul proces de reconstituire a imaginii societăţilor, lingvistica poate fi un auxiliar important al istoriei, întrucât identitatea unei comunităţi este dată nu în ultimul rând de limba vorbită în cadrul său. Referindu-se la aceasta, Aurel Candrea afirma: "graiul fiind expresiunea exterioară a gândirii, nu se poate să se producă nici o schimbare sensibilă în el fără să se fi efectuat şi o schimbare în felul de viaţă, în sufletul, mentalitatea societăţii care exprimă acest grai.

Studiind limba unui popor din punct de vedere psihologic, putem ajunge uneori să reconstituim toate fazele prin care a trecut mentalitatea şi cultura acelui popor în decursul veacurilor."[1]

Cercetările variate de pe tărâmul onomasticii, ramură relativ recentă a lingvisticii, au dus la schiţarea şi apoi dezvoltarea unor ştiinţe specializate, dintre care toponimia şi antroponimia sunt deocamdată

---

* Materialul de faţă face parte din lucrarea de licenţă coordonată de conf. dr. Bogdan Murgescu.

[1] Aurel Candrea, *Straturi de cultură şi straturi de limbă la popoarele romanice*, Bucureşti, 1914, p. 5.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

preferate de specialiştii care îşi îndreaptă atenţia în această direcţie. Studierea antroponimiei va trebui aşadar pusă într-o legătură mai strânsă cu istoria, tocmai că prin ea pot fi evidenţiate fluctuaţiile modei (care se reflectă în alegerea numelor în aceeaşi măsură ca şi în vestimentaţie), sentimentele şi conştiinţa de sine a oamenilor, fiind vorba despre modul în care ei înţeleg să-şi boteze copii. În acest sens s-a optat pentru o cercetare a sistemului de denumire în Ţara Românească până la mijlocul secolului al XVI-lea, având drept obiective de a deduce în ce măsură se pot evidenţia anumite preferinţe sociale în alegerea numelor, dacă factorii interni ce ţin de tradiţie au fost mai puternici sau nu decât influenţele străine, indiferent de natura acestora. *

Ne-am propus de asemenea să evidenţiem diferenţele pe care le-a impus în această direcţie apartenenţa la o categorie socială sau alta, fenomenele de imitaţie prezente la clasele de jos şi tendinţa de uniformizare a fondului de nume de-a lungul timpului prin măsurarea frecvenţei numelor.

Un obiectiv esenţial al studiului a fost stabilirea tipurilor de nume folosite în Ţara Românească, ca mijloc principal de demonstrare a puterii tradiţiei şi a modei. Am procedat pentru aceasta la împărţirea indivizilor pe categorii sociale şi zone de proveniență (zone submontane, zone de câmpie şi delimitarea Olteniei de Muntenia), şi la prelucrarea datelor prin metode statistice.

În ceea ce priveşte tipurile de nume, stabilirea lor în funcţie de origine, constituie o etapă necesară în relevarea caracteristicilor sistemului antroponimic medieval românesc. Nu vom insista asupra tipurilor de nume după formula de denumire, cunoscut fiind faptul că indivizii apar în acte de cele mai multe ori cu un singur nume (cel de botez sau porecla), şi mai puţin cu numele de familie, căci "satul românesc era analfabet cel puţin până la 1945, iar ţăranii au continuat să se servească de vechiul sistem, numele de familie rămânând îngropat în actele primăriei"[2]. O prezentare succintă a tipurilor de nume după originea lor este în schimb binevenită pentru înţelegerea datelor statistice prezentate ulterior:

---

* Studiul a fost realizat pe baza celor 1589 de nume, reprezentând 6418 persoane cuprinse în *Documenta Romaniae Historica , B, Ţara Românească,* vol. 1-4, Bucureşti, 1966, 1972, 1975, 1980 sau amintite de Radu Manolescu în *Comerţul Ţării Româneşti şi Moldovei cu Braşovul,* secolele XIV- XVI, Bucureşti, 1965.

[2] André de Vincenz, *Les fonctions antroponimiques: évolution et structure. Domain roumain,* în *Orbis*, XI, 1962, p.46.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Pentru numele de persoane pare mai potrivită despărţirea în două mari grupe:

1. **Numele religioase** împreună cu derivatele lor populare, dintre care unele sunt împrumutate de la vecini, altele create de români, inclusiv nume privitoare la cult. Includem aici: a) numele străvechi populare în legătură cu sărbătorile mari oficiale sau cu cele populare: *Bun, -a, (Bunavestire), Florea, Florica (< Floriile), Pasca, Pascal, Botez, Crăciun, etc;* b) nume calendaristice ale sfinţilor cunoscuţi cu derivatele lor (exemplu: *Ioan,* care are 650 de derivate[3]: *Oan, -a, Oance, Ene, Ionache,Iohan, Ianoş, Hanca* şi chiar şi *Preda,* după părerea lui Nicolae Iorga[4]; c) nume privitoare la cult, precum: preot *(Popa),* şi la diverse locuri sfinte; d) nume provenite din Biblie şi din martirologii. Acestea constituie majoritatea numelor de origine religioasă care au circulat şi mai circulă la noi: nume din Vechiul Testament (*Avram, Daniil, David, Adam, Isac, etc);* nume din Noul Testament şi din martirologii (*Iosif, Maria, Petru, Ioan, Andrei, Pavel, Toma, Luca, Matei, Marcu, Cristian, etc).* Toate acestea au o încărcătură simbolică mai mare decât celelalte şi se regăsesc în Ţara Românească până la 1550, într-o multitudine de forme, care dau un colorit specific acestui sistem denomitiv. Alegerea pentru noul născut a unui astfel de nume avea ca rezultat în imaginaţia oamenilor punerea copilului sub protecţia sfântului. Având în vedere că este epoca la care cultul creştin este oficiat în limba slavonă, multe dintre nume s-au răspândit în forma existentă la popoarele slave.

2) Cea de-a doua categorie este reprezentată de **numele laice** în care intră: numele de creaţie populară, nume împrumutate de la vecini sau alte popoare. Au fost înglobate aici şi nume stranii, ca sens şi origine. În cadrul acestei categorii **numele de origine slavă** formează grupul cel mai important. Ele ocupă acelaşi loc în onomastica românească ca şi elementul germanic în aceea a popoarelor romanice din apus. Numele împrumutate de la vechii slavi în epoca migraţiei acestora, au sporit în secolul al X-lea, imitate prin modă în timpul ascendenţei politice şi culturale a ţaratelor din Sudul Dunării, după aceea s-au adăugat altele prin traducere, datorită folosirii îndelungate a limbii slave în stat şi în

---

[3] N.A. Constantinescu, *Dicţionar onomastic românesc,* Editura Academiei, Bucureşti, 1963, p. xiii.

[4] Nicolae Iorga în *Numele de botez la români,* Bucureşti, 1934, p.5, susţine că *Preda* este o formă deosebită a lui *Ioan* , de fapt a sensului şi nu a numelui. El explică astfel că *Preda* vine de la Predetici "Sfântul Ioan Înainte Mergătorul".

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

biserică. Multe au ajuns apoi aici prin intermediul călătorilor şi al refugiaţilor pe timp de restrişte. Ele şi-au păstrat funcţia de nume de botez până târziu, devenind din secolul al XIX-lea nume de familie. Astăzi foarte puţine dintre ele mai sunt întâlnite ca prenume. Dintre cele mai des întâlnite astfel de nume amintim: *Danciu, Mircea, Manea, Neagu, Stan, Vlad, Radu* cu derivatele lor. Includem în această categorie şi pe *Oprea,* în ciuda diverselor păreri care îl aşează printre numele specific româneşti (având semnificaţia de "ultimul copil dorit"[5]). Preferinţa pentru numele slave a celor din Ţara Românească, începând de la primii domnitori şi rudele lor, unde le întâlnim mai des decât pe celelalte, este dovedită în cele ce urmează prin tabele statistice.

Numele româneşti, incluse în aceeaşi categorie a numelor laice, sunt întrebuinţate pe o scară mai redusă. Ele sunt formate eventual din cuvinte comune de origine latină, mai ales botanice (nume de flori, fructe) şi zoologice (nume de animale). Aceste nume sunt de multe ori porecle (*Balaur, Cioară, Dracul, Gârbovul, Motan, Mutul, Scurtul, Slabul, Spânul, Taurul, Ţepeş)* sau nume de botez (cele care se pot înscrie într-o normă estetică de care părinţii au ţinut întotdeauna seama): nume de flori sau animale care au semnificaţii deosebite în mentalitatea oamenilor respectivi, la care se adaugă nume specifice româneşti ca *Bărbat, Albul, Micul.*

Alte nume laice provin de la pecenegi şi cumani (acestea fiind foarte puţine, de exemplu: *Basarab, Coman, Talabă, Tocsaba*), turci, tătari (*Balaban, Basait, Caracal, Caraja, Hasan, Mustafa, Pazarlie, etc*), greci (în afară de formele greceşti ale numelor calendaristice care reprezintă cea mai mare parte a numelor din această serie, mai întâlnim şi alte câteva nume care sunt destul de rar folosite la acea dată şi care se vor răspândi mai mult în secolele următoare: *Chera, Chiriac, Despina, Margareta, Trandafir*), unguri (astfel de nume sunt extrem de rare în Ţara Românească, fiind îndeosebi forme specifice de nume religioase ca şi în cazul numelor greceşti. Sunt menţionate alături de *Gabor, Miclouş, Şandru şi Corlat, Darciul, Farcaş < lup >, Mogoş, Torcea).*

Un ultim grup ce aparţine categoriei numelor laice este format din nume etnice: *Alaman, Arbanoş, Arvat, Sasca, Tătara, Turceanul, Turcul, Ţigănuşa, Ungurul.*

---

[5] N.A. Constantinescu, *op. cit.,* p. 355

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

ANALIZĂ STATISTICĂ

Particularităţile sistemului antroponimic românesc medieval nu ar fi pe deplin evidenţiate în lipsa unor argumente de ordin statistic. Se impune astfel ca o necesitate folosirea metodelor statistice în măsurarea ponderii tipurilor de nume, în surprinderea diferenţelor zonale, a modului în care apartenenţa la o clasă socială a influenţat alegerea numelor pentru nou-născuţi şi a evoluţiei în timp. Pentru început vom proceda la prezentarea situaţiei generale a numelor după etimologia lor. Pentru aceasta, sunt semnificative datele cuprinse în tabelul care urmează:

Tabelul nr. 1

Situaţia numelor după etimologie

	Nr.purtători	%purtători	Nr.nume	%nume
Slave	3088	48,11	354	22,3
Calendaristice	1742	27,14	320	20,35
Româneşti	977	15,22	417	26,27
Ungureşti	45	0,7	19	1,19
Turco-cumane	106	1,65	37	2,33
Greceşti	35	0,54	18	1,13
Diverse	425	6,64	422	26,43
Total	6418	100	1587	100

Se observă din tabelul de faţă că situaţia numelor este diferită de ierarhia purtătorilor acestora. Prin urmare, numele româneşti sunt mai numeroase decât celelalte, urmate de cele slave şi apoi de religioase, în timp ce aderenţa faţă de numele slave este cea mai mare, având în vedere faptul că proporţia acestor oameni este cea mai ridicată. În acelaşi timp, numele religioase sunt preferate faţă de cele româneşti. Facem aici precizarea că numele incluse la categoria "diverse" nu reprezintă o categorie omogenă din punct de vedere al originii ca celelalte grupe, fiind incluse aici atât nume a căror etimologie nu a fost încă clarificată, cât şi altele provenite din diverse sisteme de denumire şi care sunt foarte slab reprezentate în fondul cercetat pentru această lucrare (este vorba despre nume de provenienţă aromână, arabă, ţigănească şi altele). Numele ţigăneşti nu au putut forma o categorie separată din cauza lipsei unei lucrări de specialitate care să trateze problema lor, şi pe care le putem

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

doar bănui ca fiind tipic ţigăneşti, luînd în considerare faptul că ele nu apar decât la această etnie. Acest criteriu este insuficient însă pentru a le categorisi, dacă ţinem cont că tot numai la ţigani întâlnim şi o serie de nume de origine românească, derivate ale unor cuvinte comune, având deci, dacă nu funcţia de porecle, măcar forma acestora.

Numele religioase

Crearea unei imagini pe cât posibil complete a sistemului denominativ avut în vedere, necesită prezentarea situaţiei fiecărei categorii de nume. Vom trece aşadar la surprinderea particularităţilor primei grupe, a numelor de factură religioasă, bazându-ne mai întâi pe datele cuprinse în cel de-al doilea tabel.

Tabelul nr. 2

Răspândirea geografică a numelor religioase

	N. Munteniei	N. Olteniei	S. Munteniei	S. Olteniei
% Nume	21,82	27,33	24,19	19,81
%Purtători	27,23	30,66	21,96	20,63

Tabelul de mai sus evidenţiază prevalenţa Nordului Olteniei în ceea ce priveşte numărul de nume de acest gen, zonă urmată din acest punct de vedere de Sudul Munteniei, unde numele religioase ocupă 24,19% din totalul numelor de aici.

Deosebit de relevante sunt însă datele referitoare la situaţia celor care purtau aceste nume. Se observă cum, realităţile din diferite zone ajung să se răsfrângă în domeniul onomastic. Prin urmare, procentul purtătorilor va fi mai mare în Nordul Olteniei, şi în Nordul Munteniei, zone încadrate mult mai bine din punct de vedere religios, aici aflându-se episcopiile şi cele mai multe dintre mănăstiri. Dintre acestea,prima zonă este cea care se impune. De asemenea, diferenţele dintre proporţiile numelor şi ale purtătorilor în zonele nordică şi sudică ale Munteniei, demonstrează o aderenţă mai mare a celor din Nord la aceste nume, prin repetarea lor mai frecventă, şi un fenomen invers la ceilalţi. Situaţia se prezintă relativ omogen în ceea ce priveşte proporţia celor din regiunile sudice.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Criteriul social

Alegerea numelor se prezintă diferit în funcție de clasa socială din care fac parte oamenii, apartenența la o anume categorie impunând adesea criteriile după care aceştia îşi botează copiii. Este motivul pentru care întâlnim proporții diferite ale numelor religioase la cele cinci clase sociale:

Tabelul nr. 3

Ponderea numelor religioase pe categorii sociale

	Boieri	Clerici	Orăşeni	Țărani	Țigani
%Nume	21,86	50,78	41,73	18,68	18,11
%Purtători	23,9	53,23	47,52	21,61	26,61

Structura pe criterii sociale a numelor religioase relevă o predominanță netă a lor în rândul clericilor şi orăşenilor, şi o ataşare mai mică față de acestea a țăranilor şi țiganilor. Se poate deduce de aici un decalaj între sat şi oraş în ceea ce priveşte impunerea controlului religios asupra antroponimiei, o întârziere din acest punct de vedere a satului. Totodată, observăm un procent mai mare la țigani, în comparație cu țăranii şi chiar cu boierii, în ceea ce priveşte numărul de purtători. Această diferență se explică prin faptul că mulți dintre robii țigani cuprinşi în documente aparțineau mănăstirilor.

Criteriul cronologic

Din calculele făcute a rezultat o creştere în timp a numărului celor care aveau nume religioase, chiar dacă numărul numelor a rămas relativ constant (adică în jur de 130 nume). S-a constatat astfel o evoluție de la 430 oameni denumiți prin aceste nume, câți erau în primul interval (1247-1500), la 498 în al doilea (1501-1525), 386 între 1526 şi 1535, şi 547 între 1536 şi 1550. Faptul acesta poate fi explicat prin aceea că numărul total al celor consemnați este oscilant ajungând la cea mai mare valoare la sfârşitul perioadei (1989 purtători). Ceea ce ar putea să ne surprindă este omogenitatea proporțiilor celor avuți în vedere aici în diferitele intervale, rezultând o constantă a purtării acestui tip de nume, contrar a ceea ce ne-am aşteptat: 28,2%, 25,9%, 26,69% şi respectiv 27,5%. Cercetările viitoare vor stabili evoluția în timp a acestor nume,

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

dovedind că factorul religios s-a impus în alegerea numelor în perioade ulterioare. Deja unii dintre autorii care s-au ocupat de problema numelor pe diferite zone au emis ipoteze care confirmă cele susținute anterior. Este cazul lui Ştefan Paşca, care a calculat pentru satul Porumbacu de Jos o medie a celor care purtau numele *Ion* cuprinsă între 8% si 26% din totalul bărbaților înregistrați între anii 1680 şi 1789.[6]

Repartiția pe sexe

Vom urmări în continuare situația numelor religioase în funcție de sexe, în scopul de a evidenția locul pe care îl ocupă acestea în fondul de nume feminine şi masculine şi de a stabili dacă există diferențe.

Tabelul nr. 4

Ponderea numelor religioase la bărbați şi femei[7]

	Bărbați	Femei
% Nume	20,02	23,74
% Purtători	28,68	26,44

Tabelul de mai sus dovedeşte o pondere mai mare a numelor religioase la femei față de bărbați. În ceea ce priveşte proporția purtătorilor, aceasta este mai mare la bărbați şi datorită faptului că la această categorie întâlnim cele mai multe persoane din mediul clerical. Mai trebuie precizat că baza de raportare a acestor procente este diferită pe cele două categorii, la femei ea fiind mult mai mică (aproximativ de 12 ori).

Tabelul nr. 5

Numele religioase în funcție de sex şi zonă

	N. Munteniei	N. Olteniei	S. Munteniei	S. Olteniei
Feminine	32,3%	35,8%	25,8%	12,5%
Masculine	21,1%	26,4%	23,9%	20,8%

[6] Ştefan Paşca, *Circulația numelui de botez în Țara Oltului, în "Țara Bârsei"*, nr. 5, 1931, p.545

[7] Precizăm aici că procentele au fost calculate din totalul numelor şi al purtătorilor fiecărei categorii.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Tabelul nr. 6

Purtători nume religioase în funcție de sex şi zonă

	N. Munteniei	N. Olteniei	S. Munteniei	S. Olteniei
Femei	25,2%	20,7%	28%	14,2%
Bărbaţi	28,4%	32,2%	24,1%	21,4%

Pentru început observăm că numele religioase ocupă un loc însemnat în cadrul fondului de nume feminine în zonele de nord dar sunt mai puţin purtate. Cea mai mare diferenţă se remarcă în zona nordică a Olteniei, unde deşi 35,8% din totalul antroponimelor feminine sunt religioase, abia 20,7% din femei le poartă. Un fenomen invers are loc în ceea ce-i priveşte pe bărbaţi, unde procentajul celor care deţin astfel de nume este mult mai mare în zonele nordice decât proporţia numelor efective. Zona sudică a Olteniei se evidenţiază prin cele mai mici procentaje înregistrate atât la nume cât şi la purtători, la ambele categorii. Amintim că numărul mănăstirilor este mai mic în această zonă, şi de asemenea aşezările sunt mai concentrate în nord.

Tabelul nr. 7

Numele religioase în funcţie de sex şi categorii sociale

	Boieri	Clerici	Orăşeni	Ţărani	Ţigani
Feminine	23,9%			24,3%	43,5%
Masculine	21,6%	50,7%	41,2%	18,1%	16,5%

Tabelul nr. 8

Purtători nume religioase în funcţie de sex şi categorii sociale

	Boieri	Clerici	Orăşeni	Ţărani	Ţigani
Femei	22,2%	–	–	16,1%	47,9%
Bărbaţi	25,5%	53%	47,7%	21,9%	27,4%

Pentru categoriile *clerici* şi *orăşeni* nu s-a putut calcula un procent din cauza lipsei de date suficiente, la aceste categorii înregistrându-se doar 3 şi respectiv 1 femei. Cea mai mare pondere a acestui tip de nume s-a înregistrat la ţigănci (43,5% nume şi 47,9% purtători), pentru femei, în timp ce la bărbaţi primul loc din acest punct de vedere îl deţin clericii şi orăşenii. La categoria *ţigani* (bărbaţi) numele religioase reprezintă doar 16,5% din totalul numelor ţiganilor, însă aderenţa lor la acest tip de nume este destul de ridicată (27,4%). Procentajul mai mic faţă de cel întâlnit la ţigănci se poate explica prin faptul că, pe de o parte femeile sunt mai înclinate spre punerea sub protecţia unui sfânt, şi pe de altă parte tendinţa mai mare a ţiganilor de a urma din această perspectivă pe stăpânii lor.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Principalele nume religioase

Din anexele I şi II putem să remarcăm faptul că numele religioase se situează în plan secundar, cel mai frecvent ocupând doar locul al V-lea. Este însă nevoie să precizăm că acest nume este tot o formă slavă a unui nume religios: *Manea*, nume explicat de filologi ca un derivat slav al lui *Emanuel*. Aflat pe locul al IX-lea în ierarhia stabilită, *Dan* are ca cel mai important derivat pe *Danciul*, acesta întâlnindu-se de mai multe ori în Nordul şi Sudul Munteniei decât forma principală, iar din punct de vedere social, el este preferat în rândul ţiganilor.Urmează *Dumitru* care deţine cel mai important procent la categoria orăşenilor şi la cei din Nordul Olteniei. Cea mai mare aderenţă la numele *Petru* a fost calculată pentru ţigani (1,49 %). *Mihail* ocupă 3,23% din fondul de nume al clericilor, fiind cel mai bine reprezentat la aceştia. În cazul numelui *Ion* cel mai important derivat este *Oancea* (45 purtători) care înregistrează 26 indivizi în Nordul Munteniei faţă de 21 înscrişi pentru *Ioan.* Acest nume reprezintă 0,7din totalul bărbaţilor ca nume principal, şi 2,7% cu tot cu derivate, trecând astfel printre primele cinci nume.

În ceea ce priveşte numele feminine, cele mai frecvente nume religioase sunt *Maria* şi *Ana,* care reprezintă împreună cu derivatele 4,8% şi respeciv 4,4% din femei. Pentru numele *Ana,* cel mai important derivat este *Anca,* care este forma cea mai întâlnită (3,8%), şi care a plasat de fapt acest nume în top. De asemenea, s-a observat şi pentru femei că numele religioase se plasează după cele slave. Cercetări analoage s-au făcut pentru spaţiul francez, dintre care amintim studiul cu privire la situaţia numelor din oraşul Chartres, în secolul al XVIII-lea din care am preluat date referitoare la numele religioase şi la frecvenţa acestora. Autorul stabileşte în articolul respectiv o pondere a numelui *Maria* sau a unui derivat al său de până la 3/4 şi 3/5 din primele nume în rândul agricultorilor şi respectiv în mediul urban, în timp ce numele *Ana* reprezenta doar 7% din feţele botezate[8]. Pentru numele bărbăteşti este stabilită ponderea numelui *Jean*, corespondentul lui *Ioan*, la 20%, până la 30% dintre băieţi.[9]

Deşi, după cum s-a putut observa, numele religioase deţin o proporţie însemnată în sistemul antroponimic din Chartres, autorul este de părere că aceasta se datorează în primul rând tradiţiei şi mai puţin unei devoţiuni excepţionale faţă de Fecioară sau sfinţi.

---

[8] Benoît Garnot, *Les prénoms populaire à Chartres au XVIII-e siècle,* în "Revue historique", nr. 561, 1987, p. 6.

[9] Ibidem, p. 8 .

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Numele slave

Acest tip de nume reprezintă aşa cum am putut remarca din primul tabel al capitolului de faţă, principala categorie a sistemului denominativ românesc din perioada studiată. Repartiţia acestor nume este diferită în funcţie de zonă, criteriu care este primul în analiza munelor slave, ca şi la cele religioase.

Tabelul nr. 9

Ponderea numelor slave pe zone

	N. Munteniei	N. Olteniei	S. Munteniei	S. Olteniei
%Nume	21,6	23,3	37,0	40,5
%Purtători	43,7	48,0	51,7	48,3

Observăm aici o diferenţă majoră a proporţiei numelor din zonele nordice faţă de cele din sud, care sunt mult mai bine reprezentate, datorită contactului cu lumea slavă de la sud de Dunăre. În ceea ce priveşte purtătorii, situaţia acestora este mult mai bună faţă de celelalte categorii de nume, reprezentând peste 40% din numele înscrise în cele patru regiuni. Cea mai slabă reprezentare o întâlnim în Nordul Munteniei, în timp ce pentru celelalte regiuni s-a constatat o răspândire omogenă .

În zonele nordice ale Munteniei se remarcă un raport interesant între numele slave şi purtătorii acestora, numele având o pondere mult mai mică faţă de cei care le poartă, demonstrând o medie de repetare a acestora mult mai mare în zonele respective. Proporţia ridicată a celor din regiunile nordice se explică în parte şi prin prezenţa mai numeroasă aici a ţăranilor şi boierilor.

Criteriul social

Analiza numelor în funcţie acest criteriu, evidenţiază deosebiri de multe ori notabile ale ponderii numelor slave în cele 5 categorii.

Tabelul nr. 10

Ponderea numelor slave pe criterii sociale

	Boieri	Clerici	Orăşeni	Ţărani	Ţigani
%Nume	27,3	25,6	22,6	35,3	20,5
%Purtători	53,2	28,3	33,6	54,0	28,9

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Numele slave deţin o proporţie mult mai mică în totalul de nume în comparaţie cu procentele calculate pentru indivizii care le purtau. Cel mai mare procent al numelor slave este înregistrat la categoria ţăranilor, după care urmează boierii şi clericii, apoi orăşenii şi ţiganii. Ceea ce este demn de remarcat este procentajul foarte ridicat al purtătorilor acestor nume, mai cu seamă la boieri şi ţărani, unde se depăşeşte media de 50% din persoanele consemnate. Această asemănare între ţărani şi boieri se explică prin fenomenul de imitaţie existent la cei din clasele inferioare, fenomen care a fost tratat mai pe larg în capitolul nr. 1 al acestei lucrări. Ne putem da seama din acest tabel că numele de origine slavă ocupă locul principal în sistemul antroponimic al diferitelor clase sociale, mai puţin în cel al clericilor şi orăşenilor, pentru care s-a stabilit din subcapitolul anterior, că numele religioase sunt cele care predomină.

Ţiganii, deşi poartă în principal nume slave, din nou o informaţie care ne surprinde până la un punct, nu deţin din acest punct de vedere proporţii atât de însemnate ca celelalte categorii sociale, întrucât se întâlneşte aici, aşa cum era de aşteptat, o pondere destul de mare a numelor din categoria "Diverse"(21,18%), unde am stabilit mai înainte că există numeroase nume ţigăneşti.

Situaţia numelor slave în funcţie de sex

Tabelul nr. 11

Ponderea numelor slave pe sexe **%**

	Femei	Bărbaţi
Nume	32,3	21,3
Purtători	50	47,9

Varietatea raportată la numărul de persoane menţionate, este mai mare la femei decât la bărbaţi, de unde rezultă că numele slave se repetă mai mult la aceştia din urmă. Din punct de vedere al indivizilor care le deţin, numele slave au o repartiţie omogenă, deţinând cea mai mare proporţie dintre toate tipurile de nume la ambele categorii.

Tabelul nr. 12

Nume slave în funcţie de sex şi zonă

	N. Munteniei	N. Olteniei	S. Munteniei	S. Olteniei
Feminine	18,3%	51,0%	41,9%	52,5%
Bărbăteşti	21,8%	24,8%	36,4%	38,2%

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Zona sudică se distinge prin procente mari ale numelor din ambele fonduri. Dintre toate zonele, N. Munteniei apare cu cea mai mică pondere a slavelor din totalul numelor înscrise aici. La numele feminine o prevalentă a acestor nume o întâlnim în Oltenia, atât în Sudul cât şi în Nordul provinciei, pentru care au fost calculate procentaje apropiate, depăşind jumătate din antroponime.Faptul că la femei apar astfel de valori ridicate, se datorează în parte numărului mult mai mic de femei cuprinse în documente în comparaţie cu bărbaţii. La aceştia din urmă se observă că situaţia este aproximativ unitară în sud, diferenţe notabile apărând faţă de zonele nordice, iar dintre acestea remarcăm că Nordul Olteniei este mai bine reprezentat din acest punct de vedere.

Tabelul nr. 13

Purtătorii de nume slave în funcţie de sex şi zonă geografică %

	N. Munteniei	N.Olteniei	S.Munteniei	S. Olteniei
Femei	42,4%	57,5%	50,8%	57,1%
Bărbaţi	43,8%	47,9%	56,0%	47,6%

Proporţia purtătorilor numelor slave este mult mai mare faţă de cea a numelor în toate cele patru regiuni. În ceea ce priveşte femeile, acestea poartă nume slave în proporţii foarte ridicate în Oltenia, apoi în Sudul Munteniei, situaţie asemănătoare cu cea a numelor efective.Totodată la bărbaţi cota celor care au astfel de denumiri este cea mai ridicată în Sudul Munteniei, depăşind de această dată valorile din Sudul Olteniei, spre deosebire de nume, unde am văzut mai sus că situaţia lor era asemănătoare în cele două zone. Rezultă de aici atât o medie de repetare mai ridicată a numelor din Sudul Munteniei, cât şi o ataşare mai mică faţă de aceste antroponime a oamenilor din Sudul Olteniei. Se mai observă că opţiunile bărbaţilor se îndreaptă în aceeaşi măsură spre acest tip de nume în întregul spaţiu al Olteniei, în timp ce există mari deosebiri între Muntenia nordică şi cea sudică.

Tabelul nr. 14

Ponderea numelor slave în funcţie de sex şi starea socială

	Boieri	Clerici	Orăşeni	Ţărani	Ţigani
Feminine	32,2%	-	-	43,9%	25,6%
Bărbăteşti	26,7%	25,9%	26,3%	34,5%	19,9%

Remarcăm poziţia net superioară a ţărănimii care deţine cel mai însemnat procentaj al numelor slave atât la feminine cât şi la masculine.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

La restul categoriilor sociale aceste denumiri se prezintă omogen pentru bărbaţi, cu excepţia numelor slave purtate de ţigani, care ocupă doar 19,9% din antroponimele acestora.

Aceste diferenţe sunt similare celor observate la bărbaţi, şi anume folosirea unui nume mare de nume slave de către ţărănci şi respectiv diversitatea mai redusă a acestor nume în cazul ţigăncilor.

Tabelul nr. 15

Purtătorii de nume slave în funcţie de sex şi starea socială

	Boieri	Clerici	Orăşeni	Ţărani	Ţigani
Femei	61,4%	-	-	59,1%	25,0%
Bărbaţi	52,5%	28,6%	33,8%	53,6%	29,2%

Ţiganii deţin şi aici ultimul loc, la femei şi bărbaţi, având o situaţie similară cu aceea a clericilor şi orăşenilor în rândul bărbaţilor. De notat însă faptul că în cazul boierilor şi ţăranilor- categoriile cele mai importante ale societăţii româneşti din acea vreme- mai mult de jumătate dintre femeile şi bărbaţii consemnaţi în documente poartă nume de origine slavă.

Principalele nume slave

a) *Numele purtate de bărbaţi.*

Numele pe care le-am întâlnit cel mai des în documentele istorice au fost, după cum am mai afirmat, numele de origine slavă. Dintre acestea s-au remarcat în ordine descrescătoare următoarele nume, care ocupă primele cinci locuri în clasamentul celor mai frecvente denumiri ale bărbaţilor: *Radu* care reprezintă singur 4,8% dintre purtătorii bărbaţi, iar împreună cu derivatele sale 5,5% din totalul bărbaţilor, fiind depăşit în această privinţă de *Stan* cu derivatele sale (8,4% din bărbaţi). Urmează *Stoica* (2,8%), *Dragomir* (2,1%) şi *Badea* (1,5%) (vezi anexa nr 1).

Răspândirea numelui *Radu* este omogenă în cele patru zone, dar apar diferenţe la diversele categorii sociale. Ordinea în care aceste clase au aderat la numele respectiv este următoarea: boieri (6,2%), ţărani (5,1%), clerici (4,5%), ţigani (3,6%) şi orăşeni (2,9%). Acest nume avea prin urmare în acea perioadă un accentuat caracter nobil, iar celelalte categorii sociale tind să-l preia pentru a da o notă de distincţie denumirilor lor. De aceea considerăm că orăşenii nu l-au preluat în aceeaşi măsură, fiind o categorie mai puţin înclinată să-i imite pe boieri.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Pentru numele *Stan* s-a calculat cea mai mare frecvenţă la ţărani, atât la numele principal cât şi pentru totalul formelor în care a circulat (4,5% şi 11,3%).Din nou clericii şi orăşenii adoptă mai puţin decât celelalte clase sociale această "familie" de antroponime, iar în ceea ce îi priveşte pe ţigani, aceştia nu optează încă pentru numele respeciv decât într-o proporţie mică (2,2%). Pe zone numele este răspândit unitar, mai puţin în Nordul Munteniei (6,7%). Cel mai important derivat este *Stanciul,* care are o poziţie mai bună decât a numelui principal în zona nordică a Olteniei

Grupa numelui *Stoica* deţine un procentaj omogen în Sudul Olteniei şi N. Munteniei, în timp ce în Sudul Munteniei este zona în care acest nume deţine cea mai însemnată proporţie. Cel mai ridicat procent al celor care sunt denumiţi astfel s-a înregistrat la categoria orăşenilor (5,4%), iar cel mai mic îl întâlnim la ţigani (0,6%).

Numele *Dragomir* a fost înregistrat singur în anexa 1, întrucât nu am trecut formele apropiate de acesta, considerând că ele nu constituie derivate ale sale, ci doar nume "înrudite", derivate din aceeaşi temă "drag". Acest nume are ponderea cea mai mică în regiunile sudice şi la categoriile orăşenilor şi ţiganilor. Cel mai bine este reprezentat la boieri şi ţărani.

Cel de-al cincilea nume amintit, *Badea*, este foarte bine reprezentat în comparaţie cu celelalte regiuni, în Sudul Munteniei. Ponderea acestui nume este cea mai mare la ţigani, în timp ce în mediul urban nu am întâlnit nici o persoană cu acest nume.

b) *Numele purtate de femei*

Ordinea stabilită pentru aceste nume a fost cuprinsă în anexa nr. 2. Pe primul loc se află numele *Neacşa* (8,2%), apoi *Stana* (7,4%), *Neaga* (5,2%), *Vişa* (3,%) şi *Voica* (3,6%). Această ierarhie se schimbă dacă avem în vedere numele împeună cu derivatele. Astfel *Stana* are cele mai multe derivate, ajungând împreună cu acestea la 15,5% din totalul femeilor,după care urmează celelalte în ordinea stabilită anterior.

Numele *Stana* şi derivatele sale sunt cel mai bine reprezentate în Sudul Munteniei, apoi în Nordul Olteniei, iar Sudul Olteniei deţine cea mai scăzută pondere a acestor nume. Pe categorii sociale, valoarea cea mai ridicată apare la ţărănci, după care urmează boieroaicele. Cel mai important derivat al acestui nume este *Stanca.* Acesta are o pondere mai însemnată în Nordul Olteniei, şi în rândul boieroaicelor, decât cea a

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

numelui principal (16 persoane față de 7 câte apar cu numele Stana în Nordul Olteniei, şi 27 boieroaice denumite prin *Stanca,* în timp ce *Stana* este purtat de 23 femei din această clasă).

Numele *Neacşa* este foarte slab reprezentat în regiunile sudice, majoritatea persoanelor înscrise cu acest nume fiind localizate în zonele de nord. Categoria femeilor nobile l-au adoptat cel mai mult (11,8%). Procentele ridicate ale acestei grupe se pot explica prin faptul că boieroaicele sunt cel mai des menţionate în acte.

Spre deosebire de numele de mai sus, *Neaga* se situează mai bine în Sudul Olteniei şi în rândul ţărăncilor.*Vişa* şi *Voica* apar mai des în Nordul Munteniei şi respectiv în Nordul Olteniei (4,3% şi 5,3% dintre femeile înscrise menţionate aici), şi la boieroaice (4,8% şi 5,5%).

Numele româneşti

Tabelul nr. 16

Ponderea numelor româneşti pe zone **%**

	N. Munteniei	N.Olteniei	S.Munteniei	S. Olteniei
Nume	27,4	21,2	17,7	29,2
Purtători	16,1	11,2	12,5	18,6

Numele româneşti se remarcă printr-o mare varietate, şi în acelaşi timp prin cea mai mică medie a repetării lor. Astfel, apar diferenţe însemnate între procentele calculate pentru numele efective şi cele ale purtătorilor lor, în sensul scăderii acestora din urmă. Prin urmare vom întâlni în zona de nord a Munteniei cea mai ridicată valoare a ponderii în cadrul fondului antroponimic de aici dintre toate categoriile de nume. Situaţia se schimbă însă dacă avem în vedere purtătorii, care ajung doar la 16,17%, situându-se pe al treilea loc în aceeaşi regiune. Astfel de reduceri ale valorilor se pot observa pentru toate zonele. Ponderea numelor româneşti este cea mai mare în sistemele de denumire din Nordul Munteniei şi Sudul Olteniei, având cote mai scăzute în Nordul Olteniei şi mai ales în Sudul Munteniei. În ceea ce priveşte indivizii care le purtau, aceştia sunt cel mai bine încadraţi în Sudul Olteniei. Având în vedere faptul că multe dintre numele româneşti au forma şi de multe ori chiar funcţia de porecle, ne putem gândi că oltenii din sud erau mai

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

înclinaţi să se individualizeze prin denumiri date după anumite trăsături. Nordul aceleiaşi regiuni se plasează din acest punct de vedere pe ultimul loc cu 11,2% purtători.

Tabelul nr. 17

Ponderea numelor româneşti pe categorii sociale

	Boieri	Clerici	Orăşeni	Ţărani	Ţigani
%Nume	27,8	13,6	12,1	25,9	26,8
%Purtători	13,6	9,4	8,4	14,9	20,8

Numele din această categorie deţin proporţii asemănătoare la categoriile boierilor, ţăranilor şi ţiganilor, fiind cel mai puţin reprezentate la orăşeni şi clerici. Ţiganii au optat în cea mai mare măsură pentru aceste nume în comparaţie cu celelalte grupuri sociale. Orăşenii şi clericii se remarcă şi aici prin cele mai reduse procente, probabil datorită preferinţei lor mai marcate pentru numele religioase, ca şi din cauza caracterului mai compozit din punct de vedere etnic al acestor categorii sociale.

Tabelul nr. 18

Ponderea numelor româneşti în funcţie de sex

	Feminine	Masculine
%Nume	14,3	27,4
%Purtători	8,5	14,7

În cadrul fondului de nume masculine antroponimele româneşti cunosc cea mai mare diversitate, dar nu sunt purtate decât de 14,7% dintre bărbaţi. Este semnificativ faptul că femeile prezintă procente mult mai scăzute decât bărbaţii în ceea ce priveşte diversitatea numelor româneşti folosite, cât şi în ceea ce priveşte ponderea purtătorilor de nume româneşti.

Tabelul nr. 19

Ponderea numelor româneşti pe zone şi sexe

	N.Munteniei	N.Olteniei	S.Munteniei	S.Olteniei
Femeieşti	14,0%	13,2%	6,5%	10,0%
Bărbăteşti	28,4%	22,0%	18,4%	31,7%

Pentru numele feminine se observă o situaţie omogenă în zonele nordice, unde numele româneşti sunt cel mai bine reprezentate. Din acelaşi punct de vedere Sudul Munteniei este pe ultimul loc. În aceeaşi

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

situaţie se află această zonă şi în ceea ce priveşte numele purtate de bărbaţi. Semnalăm însă ponderea foarte mare a acestor nume în Sudul Olteniei şi apoi în Nordul Munteniei.

Tabelul nr. 20

Purtătorii de nume româneşti pe zone şi sexe

	N. Munteniei	N. Olteniei	S. Munteniei	S. Olteniei
Femei	24,5%	11,5%	5,2%	8,9%
Bărbaţi	15,6%	10,4%	10,4%	19,0%

Situaţia femeilor denumite prin nume româneşti este asemănătoare cu aceea a numelor, privind repartiţia pe zone, cu deosebirea că Nordul Munteniei, regiune care continuă să deţină primul loc, nu mai prezintă similitudini cu Nordul Olteniei în care purtătoarele numelor respective au un procentaj mai mic. Persoanele de sex masculin cuprinse în acest tabel prezintă aceeaşi ordine a proporţiilor ca şi numele lor: Sudul Olteniei, Nordul Munteniei, şi cu aceeaşi pondere (10,4%) Nordul Olteniei şi Sudul Munteniei.

Tabelul nr. 21

Ponderea numelor româneşti în funcţie de sex şi starea socială

	Boieri	Clerici	Orăşeni	Ţărani	Ţigani
Feminine	12,5%	-	-	17,0%	7,6%
Masculine	29,7%	13,7%	12,2%	26,8%	28,2%

Numele româneşti sunt cel mai bine reprezentate în rândul ţărăncilor, în cazul numelor feminine, şi la boieri şi ţigani pentru masculine.

Tabelul nr. 22

Ponderea purtătorilor de nume româneşti în funcţie de sex şi starea socială

	Boieri	Clerici	Orăşeni	Ţărani	Ţigani
Femei	5,9%	-	-	17,2%	10,4%
Bărbaţi	12,8%	9,5%	7,9%	14,8%	19,4%

Femeile denumite prin aceste antroponime au cel mai însemnat procentaj în rândul ţărăncilor, ca şi în cazul numelor. În cazul bărbaţilor, numele de origine românească le întâlnim îndeosebi la ţigani, poate şi datorită faptului că unele nume româneşti au la bază porecle, apoi la ţărani şi boieri, fiind mai slab reprezentate în rândul clericilor şi orăşenilor.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Principalele nume româneşti

Nici unul dintre numele româneşti nu este cuprins în anexa referitoare la cele mai frecvente nume din total . Numele *Albul,* care se plasează pe al 16-lea loc în ceea ce priveşte numărul de purtători, denumind împreună cu derivatele sale 50 persoane, reprezentând mai puţin de un procent din totalul oamenilor înscrişi. De aceea nu vom zăbovi asupra ponderii sale în funcţie de diversele criterii stabilite anterior.Amintim doar că peste un procent s-a înregistrat numai în Sudul Munteniei şi la orăşeni, însă la acestea cifrele din care au fost calculate procentele sunt foarte mici.

Un alt nume românesc este *Barbul*, care individualizează 42 bărbaţi. Acesta se evidenţiază prin poziţia pe care o deţine în Sudul Olteniei, unde ponderea sa depăşeşte 2% din cei care au fost înregistraţi aici. Numele respectiv este cel mai bine reprezentat la ţărani şi boieri (0,8% faţă de 0,5% calculat pentru clerici şi 0,3% pentru ţigani, iar la orăşeni nu am întâlnit un asemenea nume).

În cazul numelor femeilor, nu putem reda situaţia niciunuia dintre nume româneşti care să intre la această categorie, a numelor cele mai utilizate, întrucât ponderea lor în totalul de nume feminine nu ne-a permis acest lucru.

Nume ungureşti

Tabelul nr. 23

Ponderea numelor ungureşti pe zone **%**

	N. Munteniei	N. Olteniei	S. Munteniei	S. Olteniei
Nume	1,1	1,7	0,8	1,2
Purtători	0,7	1,0	0,4	0,8

Ca şi în cazul numelor româneşti, se constată o scădere a procentelor purtătorilor de nume ungureşti faţă de cele ale numelor propriu-zise. Observăm o pondere mai mare a acestor nume în regiunile din nord şi în Sudul Olteniei, şi o slabă prezenţă a lor în zona sudică a Munteniei, unde contactele cu ungurii sunt mai puţine. Oltenia de Nord este, după cum ne-am aşteptat, prima dintre toate zonele, dacă luăm în considerare indivizii care aveau nume de acest fel. În orice caz, acest tip de nume nu este în acea perioadă prea bine reprezentat la noi, nereuşind să ajungă la un procent de 2% în nici o regiune.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Tabelul nr. 24

Ponderea numelor ungureşti în funcţie de categoria socială **%**

	Boieri	Clerici	Orăşeni	Ţărani	Ţigani
Nume	1,6	1,0	0,8	0,6	0,9
Purtători	0,8	0,4	0,4	0,5	0,5

Cea mai bună situaţie o au numele ungureşti în fondul antroponimelor boierilor şi clericilor, cei dintâi fiind pe primul loc şi în ceea ce priveşte ponderea purtătorilor.

Ţăranii şi ţiganii au optat în aceeaşi măsură pentru ele, situându-se după boieri, ultimul loc la proporţia indivizilor deţinându-l clericii şi orăşenii, pentru care au rezultat de asemenea ponderi similare. Datorită lipsei de date suficiente din punct de vedere statistic, vom renunţa la prezentarea situaţiei numelor ungureşti în funcţie de sex .

Nume turco-cumane

Tabelul nr. 25

Ponderea numelor turco-cumane pe zone

	N. Munteniei	N. Olteniei	S. Munteniei	S. Olteniei
%Nume	2,16	1,6	3,2	3,0
%Purtători	1,4	1,1	2,8	2,6

Acest tip de nume nu este nici el bine încadrat în sistemul denominativ românesc în această epocă. Numele din categoria respectivă sunt totuşi mai bine plasate decât cele anterioare, având o pondere ce depăşeşte 1% din totalul numelor şi al purtătorilor, în fiecare din cele patru zone. Situaţia numelor respective este omogenă în regiunile din sud, aici fiind cel mai bine reprezentate aceste antroponime din ambele perspective (a numelor şi a celor care le poartă). Această concluzie este în concordanţă cu rezultatele cercetării lui Ioan Donat, care susţine că migratorii turanici, şi nu numai, s-au aşezat cu precădere în regiunile sudice ale Ţării Româneşti, adică acolo unde aşezările băştinaşilor erau mai rare.[10]

[10] Ioan Donat, *Contribution à l'etude de la toponymie petchenégue-comane de la Plaine Roumaine du bas- Danube*, Bucureşti, 1958.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Tabelul nr. 26

Ponderea numelor turco-cumane în funcţie de starea socială %

	Boieri	Clerici	Orăşeni	Ţărani	Ţigani
Nume	2,8	1,0	0,8	1,7	1,8
Purtători	2,1	0,7	0,4	1,1	0,9

Se observă din tabelul de mai sus că situaţia numelor şi a purtătorilor lor este relativ asemănătoare în ceea ce priveşte categoriile sociale unde acestea sunt mai bine reprezentate. Principala categorie este pentru numele turco-cumane categoria boierilor♦, urmaţi de ţărani şi ţigani cu procente apropiate. Clericii şi orăşenii au purtat mai puţin aceste nume, făcând şi de această dată notă distinctă de restul claselor sociale. Nici la această grupă de nume nu vom mai face analiza privind împărţirea pe sexe a indivizilor, din acelaşi motiv anunţat anterior. De altfel, acest segment al cercetării va lipsi şi în cazul ultimei grupe de nume considerate, aceea a antroponimelor greceşti.

Numele greceşti

Am inclus în tabelele următoare numele greceşti de factură laică, pe celelalte incluzându-le în categoria numelor religioase.

Tabelul nr. 27

Ponderea numelor greceşti pe zone %

	N. Munteniei	N. Olteniei	S. Munteniei	S. Olteniei
Nume	0,9	1,0	1,6	1,5
Purtători	0,5	0,5	0,8	1,0

Ca şi în cazul numelor turcice, putem afirma că perioada stabilită de noi ca reper cronologic al acestei lucrări, nu corespunde "înfloririi"lor în spaţiul românesc, procentele care au rezultat pentru acestea, fiind extrem de mici. Astfel, dacă din punct de vedere al numelor, zonele sudice şi Nordul Olteniei depăşesc 1%, în cazul purtătorilor acest procent

♦ Faptul că numele de origine turco-cumană sunt mai răspândite la boieri decât la celelalte categorii sociale nu poate însă, din cauza ponderii totale totuşi scăzute chiar şi la această categorie (2,1%), să constituie un argument suficient în polemica referitoare la rolul cumanilor în geneza clasei suprapuse la începuturile statului Ţara Românească.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

este depăşit doar în Sudul Olteniei. Prin urmare, în regiunile din Sudul Ţării Româneşti sunt reprezentate cel mai bine numele greceşti simţindu-se aici o oarecare influenţă din Sudul Dunării.

Tabelul nr. 28

Ponderea numelor greceşti în funcţie de categoriile sociale %

	Boieri	Clerici	Orăşeni	Ţărani	Ţigani
Nume	1,4	-	0,8	0,6	1,1
Purtători	0,8	-	0,4	0,3	0,7

Tabelul de mai sus relevă slaba prezenţă a acestor nume la toate categoriile sociale, chiar inexistenţa lor în rândul clericilor. Cel mai mare procent al celor care sunt denumiţi prin aceste nume este al boierilor şi ţiganilor, însă nici acestea nu depăşesc 1% din indivizii din diferitele clase sociale cuprinşi în actele cercetate. O varietate mai ridicată a numelor de acest gen, întâlnim tot la aceste categorii.

Frecvenţa numelor

Măsurarea frecvenţei numelor este un alt obiectiv al analizei de faţă. Acest termen defineşte media repetării unui nume şi evidenţiază fenomene caracteristice antroponimiei cum ar fi lărgirea fondului sau dimpotrivă, micşorarea lui.

Subcapitolul se bazează mai întâi pe datele consemnate în tabelul 29, unde putem remarca diferenţe de la o categorie la alta, de la o zonă la alta şi de-a lungul timpului.

Tabelul 29

Frecvenţa generală a numelor[11]

Total	B	C	Or	Ţr	Ţg	P.I	P.II	P.III	PIV	NM	NO	SM	SO
4,0	3,8	2,1	1,7	2,8	1,8	2,4	2,5	2,8	2,7	2,9	3,4	1,9	1,1

Acest tabel demonstrează faptul că pe măsură ce trece timpul oamenii au tendinţa de a repeta diferite nume, media acestei repetări crescând de la 2,42 purtători la un nume la începutul perioadei cercetate la 2,82 în intervalul 1526-1535 şi 2,79 până la 1550 deşi diferenţele

[11] Prescurtările din tabel sunt prezentate în lista abrevierilor.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

nu sunt foarte mari. Explicaţia pentru această creştere ar consta în sporirea legăturilor între diferite zone prin intensificarea circulaţiei, care au avut ca rezultat o tendinţă de uniformizare a sistemului de denumire.

Media repetării unui nume apare mai mare la boieri faţă de celelalte categorii sociale, datorita tendinţei lor mai accentuate de a-şi boteza copii cu nume din familie şi mai ales faptului că este categoria cea mai bine reprezentată. În ce priveşte ţărănimea, deşi este mai numeroasă,deţine mai puţine nume decât ţiganii, rezultând o frecvenţă de 2,97 faţă de 1,85 cât s-a calculat pentru cei din urmă. Pe zone, din tabel relevă o frecvenţă mai mică a numelor sudului faţă de cele din nord.

Pentru a ne face o imagine cât mai completă asupra acestui aspect, am recurs la compararea frecvenţelor numelor după etimologia acestora.

Tabelul nr. 30

Frecvenţa numelor după etimologie

	Total	N.M.	N.O.	S.M.	S.O.	B.	C.	Or.	Ţr.	Ţg.
Religioase	5,39	3,67	3,53	1,78	2,57	4,24	2,18	2	3,32	2,73
Slave	8,57	5,87	5,56	2,94	2,96	7,43	3,23	2,27	4,32	2,66
Româneşti	2,49	1,82	1,8	1,5	1,65	2,06	1,6	1,26	1,79	1,45

Media repetării unui nume apare cea mai mare la numele slave, între 2,96 şi 5,87, urmată de cea a numelor religioase. Pe ansamblu numele se repetă cel mai puţin în zonele sudice.Constituite în cele mai multe cazuri din supranume sau porecle, numele româneşti au cea mai mică frecvenţă.

Luând în considerare criteriul social, observăm repetarea într-o măsură mai mare a numelor de origine slavă, chiar şi în cazul clericilor, deşi se cunoaşte fenomenul de adoptare a unui nume religios în momentul călugăriei, aşa cum am mai spus. O situaţie interesantă observam la ţigani, la care frecvenţa cea mai mare o au numele calendaristice-2,73.

Un ultim criteriu după care s-a calculat frecvenţa antroponimelor, a fost sexul. S-a avut aici în vedere nu doar frecvenţa generala a numelor feminine şi masculine ci şi situaţia pe zone şi categorii sociale, după cum se va vedea din tabelele 31a şi 31b.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Tabel 31a

Frecvența numelor feminine

	Total	N.M.	N.O.	S.M.	S.O.	B.	C.	Or.	Tg.	Tr.
Calendaristice	3,06	2,04	1,42	2	1,6	2,78	3	1	1,35	1,5
Slave	5,48	6,07	2,77	2,23	1,52	5,7	-	-	1,2	3,05
Românești	2,1	1,4	2,14	1,5	1,25	1,41	-	-	1,66	2,28
Total	3,55	2,61	2,45	1,83	1,4	3	2	1	1,23	2,26

Tabel 31 b

Frecvența numelor masculine

	Total	N.M.	N.O.	S.M.	S.O.	B.	C.	Or.	Tr.	Tg.
Calendaristice	5,86	3,99	3,92	2	2,7	4,73	2,19	2,04	3,56	3,16
Slave	9,19	5,94	6,22	3,05	3,26	7,83	2,32	2,26	4,55	2,8
Românești	2,2	1,62	1,53	1,12	1,56	1,72	1,46	1,14	1,63	1,31
Total	4,09	2,96	3,22	1,98	2,62	3,99	2,1	1,76	2,93	1,91

Pe ansamblu, numărul femeilor care poartă același nume este mai mic decât la bărbați, iar ordinea descrescătoare este: nume slave, nume calendaristice, nume românești, obținută și în calculele anterioare, când s-a vorbit despre situația numelor feminine și masculine în valori absolute și relative. Această ordine se menține și în cazul frecvenței pe zone, atât la bărbați cât și la femei. Ceea ce diferă aici este gradul repetării, și pentru a ne lămuri mai bine asupra acestui aspect, vom da următorul exemplu: numele slave sunt mai frecvente în Nordul Olteniei decât în celelalte zone la bărbați, în timp ce la femei, ele sunt mai mult repetate în Nordul Munteniei.

Din punct de vedere al categoriilor sociale, frecvența este în ordine descrescătoare, mai mare la numele slave pentru boieri apoi a numelor calendaristice, și a numelor românești. La țigănci numele slave sunt pe ultimul loc în aceasta privință, iar la țigani cea mai mică frecvență o au numele românești.

CONCLUZII

În finalul acestui articol dorim să punctăm câteva dintre concluziile desprinse în primul rând din analiza statistică, pentru care ne-am propus principalele obiective. Am demonstrat în acest articol, prin argumente statistice, existența în epoca studiată a unor fenomene postulate de

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

filologii care au studiat antroponimia românească. Ponderile calculate dovedesc imitarea numelor boiereşti de către ţărani şi ţigani, preluarea de către români a unor nume de la popoarele cu care au venit în contact de-a lungul veacurilor, ataşarea faţă de valorile religioase prin adoptarea acestui tip de nume.

Argumentele stastistice dovedesc că alegerea numelor pentru noii-născuţi, ca şi mentalitatea oamenilor, pentru care este un relevator important, se diferenţiau în funcţie de zone şi categorii sociale.

Primele secole ale documentelor scrise se remarcă din punct de vedere antroponomastic prin prevalenţa numelor slave în ceea ce priveşte purtătorii (48% din indivizii consemnaţi în acte), fiind urmate de numele religioase (27,14%din totalul purtătorilor). Numele româneşti sunt cele mai variate (26,27 %din totalul de nume), dar se situează pe cel de-al treilea loc în ceea ce priveşte numărul indivizilor care le poartă.

Analiza situaţiei numelor şi a indivizilor pe zone a relevat faptul că numele religioase sunt cel mai bine reprezentate în regiunile nordice şi mai ales în nordul Olteniei (30,66% din totalul purtătorilor). În sudul Munteniei şi sudul Olteniei s-au înregistrat cele mai ridicate procentaje ale numelor slave (37,09% şi respectiv 40,54% din numele menţionate pentru aceste zone).

Ponderea cea mai mare a celor care poartă nume româneşti o întâlnim în sudul Olteniei (16,68% din purtătorii de aici).

Numele turco-cumane denumesc în cea mai mare parte indivizii localizaţi în zonele sudice (2,89% pentru sudul Munteniei şi 2,66% pentru sudul Olteniei). Antroponimele ungureşti se întâlnesc mai des în nordul Olteniei (1,08% din purtători), iar cele greceşti în sudul Olteniei (1,99% din purtători).

Toate aceste procentaje sunt în măsură să lămurească asupra unor realităţi ale vieţii sociale şi politice din diferitele zone. S-a remarcat aşadar influenţa slavilor în zonele sudice, a grecilor în sudul Olteniei, a ungurilor în nordul Olteniei, urmele pe care le-au lăsat turco-cumanii în zonele sudice şi impactul însemnat pe care l-a avut existenţa într-un număr mare a lăcaşurilor de cult în zonele nordice .

Pe categorii sociale, boierii au purtat în cea mai mare parte nume slave (peste 53%), ţăranii urmându-le exemplul în proporţie de 54,01%. Clericii şi orăşenii se remarcă prin cele mai înalte cote ale ponderii numelor religioase. Pentru ţigani semnalăm ordinea descrescătoare: nume slave, nume religioase, cu menţiunea că la această categorie socială numele româneşti sunt cele mai bine reprezentate (20,85 %).

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Gruparea numelor menţionate în funcţie de sex, a dus la demonstrarea faptului că femeile erau în epocă mai ataşate de numele religioase, în timp ce bărbaţii revendică în proporţii ridicate nume de spiţă, care făceau parte în majoritatea cazurilor din grupa numelor slave, considerate pe atunci cele mai distinse.

Stabilirea funcţiei numelor a reprezentat un alt obiectiv propus, necesar în evidenţierea tendinţelor sistemului antroponimic, şi anume, în demonstrarea faptului că de-a lungul timpului, fondul de nume se restrânge, existând din ce în ce mai mult înclinaţia de a repeta antroponime ale diferitelor rude, sau nume la modă în epocă. La această scădere a varietăţii a contribuit şi intensitatea legăturilor dintre aceste regiuni. De asemenea, mulţi filologi consideră că poreclele, supranumele şi, în fine numele de familie au apărut din necesitatea de a se evita confuziile frecvente datorate restrângerii fondului de antroponime. Se remarcă prin urmare o creştere a frecvenţei numelor de la 2,4 oameni, medie calculată pentru intervalul 1247- 1500, la 2,9 oameni în jurul anului 1500.

Analizând evoluţia în timp a diferitelor grupe de nume, nu am surprins o modificare însemnată a procentajelor la nici una dintre categoriile majore ale numelor. Este dominant aşadar spiritul conservator al oamenilor asupra elementelor care se mai află la baza sistemului de denumire: influenţele străine si factorul religios. Societatea românească este prin urmare puternic ataşată de valorile tradiţionale (în care se încadrau deja la acea dată numele slave şi numele religioase).

Cercetarea noastră a confirmat deci impresia despre caracterul profund conservator al practicilor denominative medievale.

Rămâne însă ca cercetările viitoare, care vor trebui să se focalizeze asupra unor segmente temporale pentru care există deja documentaţii mai abundente, de preferinţă asupra secolelor al XVII- lea şi al XVIII-lea, dacă şi când apar mutaţii semnificative în sistemul de nume folosite în Ţara Românească.

Abstract

The author has undertaken the statistical analysis of the names included in the Wallachian documents from the late 14th century up to 1550. She has found 6418 mentions of 1587 names. She has taken into consideration four aspects: the etymology of the names (distinguishing names of Christian, Slavic, Romanian, Hungarian, Turkish-Cumanian, Greek and other origin), the geographical distribution (she has divided Wallachia in 4 areas), gender, and the social background of the people having these names (boyars, clergy, townsmen, peasants, Gypsy slaves).

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

LISTA ABREVIERILOR

I = 1247- 1500
II = 1501- 1525
III = 1526- 1535
IV = 1536- 1550

f sau (F) = nume feminine

N. M. = Nordul Munteniei
N. O. = Nordul Olteniei
S. M. = Sudul Munteniei
S. O. = Sudul Olteniei

B. = Boieri
C. = Clerici
O. = Orăşeni
Ţ. = Ţărani
Ţg. = Ţigani

Principalele nume bărbăteşti sunt prezentate în tabelul următor

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

	Total	N.M.	N.O.	S.M.	S.O.	B.	C.	Or.	Ţr.	Ţg
RADU	289	137	81	22	29	174	15	3	54	31
	4,8%	4,6%	4,9%	5,1%	3,7%	5,6%	3,7%	1,4%	4,4%	3,2%
RADU+derivaţii	331	154	92	23	38	192	18	6	63	35
	5,5%	5,2%	5,6%	5,3%	4,9%	6,2%	4,5%	2,2%	5,1%	3,6%
STAN	209	101	63	14	28	114	12	2	55	19
	3,5%	3,4%	3,8%	3,2%	3,6%	3,6%	3%	0,9%	4,5%	1,9%
STAN+derivaţii	501	200	173	47	65	295	22	11	138	23
	8,4%	6,7%	10,6%	10,9%	8,4%	9,5%	5,5%	5,4%	11,3%	2,3%.
SOICA	163	69	43	15	18	92	5	11	43	6
	2,7%	2,3%	2,6%	3,4%	2,3%	2,9%	1,2%	5,4%	3,5%	0,6%
STOICA+derivaţii	168	72	43	15	19	97	5	11	43	6
	2,8%	2,4%	2,6%	3,4%	2,4%	3,1%	1,2%	5,4%	3,5%	0,6%
DRAGOMIR	126	66	35	7	12	75	6	2	29	7
	2,1%	2,1%	2,1%	1,6%	1,5%	2,4%	1,5%	0,9%	2,3%	0,7%
MANEA	93	44	21	6	15	54	2	-	26	9
	1,5%	1,4%	1,2%	1,3%	1,9%	1,7%	0,5%	-	2,1%	0,9%
BADEA	91	44	8	21	16	50	4	-	20	15
	1,5%	1,4%	0,4%	4,8%	2%	1,6%	1%	-	1,6%	1,5%
BADEA+derivaţii	94	47	8	21	16	50	4	-	20	18
	1,5%	1,5%	0,4%	4,8%	2,0%	1,6%	1%	-	1,6%	1,8%

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

OPREA	91	40	36	8	4	37	5	6	27	15
	1,5%	1,3%	2,2%	1,8%	0,5%	1,1%	1,2%	2,9%	2,2%	1,5%
OPREA+derivaţii	101	48	37	8	4	42	5	6	28	18
	1,7%	1,6%	2,2%	1,8%	0,5%	1,3%	1,2%	2,9%	2,3%	1,8%
NEAGOE	84	35	21	9	11	46	3	-	31	2
	1,4%	1,1%	1,2%	2%	1,4%	1,4%	0,7%	-	2,5%	0,2%
NEAGUL	57	33	10	9	2	28	3	3	22	1
	0,9%	1,1%	0,6%	2%	0,2%	0,9%	0,7%	1,4%	1,8%	0,1%
TOTAL+derivaţii	162	73	40	20	17	84	10	3	60	3
	2,7%	2,4%	2,4%	4,6%	2,2%	2,7%	2,5%	1.,4%	4,9%	0,3%
DAN	79	21	40	1	12	55	2	1	18	-
	1,3%	0,7%	2,4%	0,2%	1,5%	1,7%	0,5%	0,4%	1,4%	-
DAN+derivaţii	146	48	66	6	18	82	5	2	26	19
	2,4%	1,6%	4%	1,3%	2,3%	2,6%	1,2%	0,9%	2,1%	1,9%
DUMITRU	79	35	27	4	5	41	5	12	15	6
	1,3%	1,1%	1,6%	0,9%	0,6%	1,3%	1,2%	5,9%	1,2%	0,6%
	81	37	27	4	5	43	5	12	15	6
	1,3%	1,2%	1,6%	0,9%	0,6%	1,3%	1,2%	5,9%	1,2%	0,6%
NANU	61	32	16	5	6	27	4	-	16	13
	1%	1%	0,9%	1,1%	0,7%	0,8	1%	-	1,3%	1,3%
	86	43	21	8	7	40	5	-	20	17
	1,4%	1,4%	1,2%	1,8%	0,9%	1,2%	1,2%	-	1,6%	1,7%

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

PETRU	75	27	34	2	10	39	3	2	14	15
	1,2%	0,9%	2%	0,4%	1,3%	1,2%	0,7%	0,9%	1,1%	1,5%
PETRU+derivaţii	76	28	34	2	10	39	4	2	14	15
	1,2%	0,9%	2%	0,4%	1,3%	1,2%	1%	0,9%	1,1%	1,5%
MIHAIL	57	36	12	2	5	23	10	3	13	3
	0,9%	1,2%	0,7%	0,4%	0,6%	0,7%	2,5%	1,4%	1%	0,3%
MIHAIL+derivaţii	87	56	18	5	6	35	13	3	18	11
	1,4%	1,9%	1,1%	1,1%	0,7%	1,1%	3,2%	1,4%	1,4%	1,1%
NICOLAE	53	29	18	-	4	15	5	5	3	22
	0,8%	0,9%	1,1%	-	0,5%	0,4%	1,2%	2,4%	0,2%	2,2%
NICOLAE+derivaţii	68	40	22	-	5	27	5	5	4	25
	1,1%	1,3%	1,3%	-	0,6%	0,8%	1,2%	2,4%	0,3%	2,6%
IOAN	43	21	16	4	2	25	3	2	11	1
	0,7%	0,7%	0,9%	0,9%	0,2%	0,8%	0,7%	0,4%	0,8%	0,09%
IOAN+derivaţii	162	82	68	17	17	82	16	15	31	21
	2, 7%	2,7%	4,1%	3,9%	2,2%	2,4%	4%	7,4%	2,5%	2,1%

* Sunt cuprinse numele care reprezintă peste 1% din totalul purtătorilor

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Principalele nume feminine*

	Total	N.M.	N.O.	S.M.	S.O.	B.	C.	O.	T.	Tg.
NEACŞA	41	18	15	2	3	34	-	-	6	1
	8,2%	9,6%	11,5%	3,5%	5,3%	11,8%	-	-	6,4%	2%
STANA	37	14	7	10	6	23	-	-	13	1
	7,4%	7,5%	9,3%	17,5%	10,7%	7,9%	-	-	13,9%	2%
STANA + derivaţii	77	28	25	13	8	52	-	-	21	2
	15,5%	15%	19,2%	22,8%	14,2%	18%	-	-	22,5%	4,1%
MARIA	17	10	3	4	-	15	-	-	-	2
	3,4%	5,3%	2,3%	7%	-	5,2%	-	-	-	4,1%
MARIA + derivaţii	24	13	6	5	-	20	-	-	-	3
	4,8%	6,9%	4,6%	8,7%	-	6,9%	-	-	-	6,2%
NEAGA	26	10	10	2	2	15	-	-	8	2
	5,2%	5,3%	7,6%	3,5%	3,5%	5,2%	-	-	8,6%	4,1%
NEAGA + derivaţii	29	11	10	2	11	17	-	-	9	2
	5,8%	5,9%	7,6%	3,5%	19,6%	5,9%	-	-	9,6%	4,1%
ANA	3	2	1	-	-	1	-	-	1	1
	0,6%	1%	0,7%	-	-	0,3%	-	-	1%	2%
ANA + derivaţii	22	7	6	6	3	14	-	-	5	3
	4,4%	3,7%	4,6%	10,5%	5,35%	4,8%	-	-	5,3%	6,2%
VIŞA	18	8	3	1	2	13	-	-	3	2
	3,6%	4,3%	2,3%	1,7%	3,5%	4,5%	-	-	3,2%	4,1%
VIŞA + derivaţii	19	8	3	1	3	14	-	-	3	2
	3,8%	4,3%	2,3%	1,7%	5,3%	4,8%	-	-	3,2%	4,1%
VOICA	18	5	7	1	3	16	-	-	2	-
	3,6%	2,6%	5,3%	1,7%	5,3%	5,5%	-	-	2,1%	-
SORA	16	4	8	1	2	7	-	-	7	1
	3,2%	2,1%	6,1%	1,7%	3,5%	2,4%	-	-	7,5%	2%

* Sunt cuprinse numele care reprezintă împreună cu derivatele peste 3% din totalul purtătoarelor

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

VIAȚA ÎN DOI. IDENTITATE FAMILIALĂ ÎN ȚARA ROMÂNEASCĂ ÎN SECOLELE XVII-XVIII

CONSTANȚA VINTILĂ-GHIȚULESCU

Un cuplu - o necesitate

Prezența unei femei într-o casă este strict necesară, în fapt munca şi priceperea ei în treburile gospodăreşti sunt două atuuri importante pentru supraviețuirea unui mariaj. Bărbatul, deseori recunoaşte rolul şi locul pe care femeia îl ocupă în cadrul menajului. Plecat mai mereu de acasă "cu treburi", soțul îşi lăsa soția să conducă armata de slugi, să dirijeze treburile gospodăreşti, să crească şi să educe copiii şi de ce nu să păzească casa de hoți, să păstreze aprins focul din vatră, locul sacru al familiei. La 1794, Manea Brutaru cere voie să se recăsătorească, el recunoaşte că are nevoie de cineva care să-l ajute la treburile din casă de zi cu zi, dar şi în administrarea averii. El mărturiseşte că lipsa unei femei înseamnă: "răsipirea casei ce mi se face din pricină că nu are cine să chivernisească".[1] În acelaşi timp, bărbatul are nevoie de o femeie sănătoasă şi capabilă, nefuncționalitatea unuia din membrii având efecte negative asupra economiei familiei şi asupra vieții intime a cuplului. Din acest motiv legea nu stă prea mult pe gânduri atunci când unul dintre cei doi soți este bolnav şi acorda despărțirea, considerându-se că celălalt trebuie să-şi continue viața, să îngrijească copiii şi să chivernisească averea deținută până atunci în comun. În documente, de regulă, femeile sunt cele care se îmbolnăvesc şi cer bărbaților ruperea căsătoriei dându-i

[1] D. Stănescu, *Viața religioasă la români şi influența ei asupra vieții publice*, Bucureşti, 1906, p. 412.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

în acelaşi timp voie să se recăsătorească. Ca acea Maria din Moldova care recunoscând că este bolnavă şi că nu-şi mai poate îndeplini atribuţiile care-i reveneau în cadrul gospodăriei, dă voie bărbatului să-şi ia altă femeie: "dau-ţi ştire cum eu-s beteagă şi, de casă, nu-s de a ţine, iar tu, de-ţi va trebui femeie, tu să-ţi iai altă femeie".[2]

O femeie rea, nepricepută, cheltuitoare duce nu numai la ruinarea averii comune, dar şi la ruinarea cuplului. La 1761, Drăguşin din Slomnul sud Prahova, se plânge că soţia lui umblă din cârciumă în cârciumă, că el este obligat să-i plătească datoriile făcute în sat pe băutură, că nu-şi "caută de casă şi de copii". Din acest motiv casa lor a devenit o ruină. Nu numai el, dar şi vecinii sunt împotriva ei, mărturisind că nu-şi face datoria de mamă şi soţie: "cămăşi copiilor sau bărbatului n-au făcut"[3]. Observăm cum are loc o inversare de roluri: femeia în cârciumă, iar bărbatul la războiul de ţesut, inversare de roluri care nu convine nimănui, nici bărbatului, dar nici societăţii din jur. Fiecare îşi are locul său bine stabilit: femeia în casă, la bucătărie sau la războiul de ţesut, bărbatul afară cu munca câmpului şi de ce nu uneori la cârciumă alături de ceilalţi bărbaţi ai comunităţii. Pentru a-şi reface viaţa şi averea, bărbatul are tot dreptul să ceară desfacerea acestei căsătorii care nu-l avantajează şi găsirea unei "femeie mai de cinste".

Dar şi bărbatul are obligaţii faţă de familia sa. Principala obligaţie este aceea de a aduce banii necesari pentru hrana de zi cu zi, pentru haine şi pentru atâtea lucruri necesare într-o casă. Constantin logofătul îşi are casa şi nevasta la Găeşti în Vlaşca, dar munceşte prin ţară ca ispravnic pentru a "câştiga mai cu adaos". El are nevoie de bani pentru a-şi "îmbrăca cu haine scumpe şi juvaericale" soţia şi pentru a ţine casă mare cu slugi.[4] Dacă bărbatul nu-şi îndeplineşte această sarcină, femeia poate cere despărţirea. Acuza că soţul "nu o chiverniseşte" este, de altfel des întâlnită în procesele de divorţ.

Observăm aşadar că în cadrul familiei fiecare are locul şi rolul său pe care trebuie să şi-l asume şi să-l respecte. Buna înţelegere şi bunăstarea unei familii depind de respectarea drepturilor şi obligaţiilor pe care fiecare le cunoaşte şi şi le asumă.

---

[2] N. Iorga, *Scrisori de femei*, Vălenii de Munte, 1927, p. 28.

[3] D. Stăneascu, *op. cit.*, p. 445-448.

[4] V. A. Urechia, *Istoria românilor*, Bucureşti, 1894, vol. III, p. 516-517.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Căsătoria, una din cele şapte taine

"Să ştiţi că principalul scop al căsătoriei este facerea de copii, iar nu plăcerea" spune călugărul oratorian Bourée, iar un alt teolog catolic Loriot merge mai departe admiţând că unii se căsătoresc "pentru a avea un ajutor în necesităţile comune ale acestei vieţi, o uşurare în necazuri şi o consolare reciprocă în mâhnire"şi admite că acest scop este bun şi legitim, iar alţii se căsătoresc pentru "a-şi stăpâni cumpătare" şi acest scop este bun, dar spre deosebire de primul este mai puţin perfect. Totuşi Loriot revine la scopul primordial şi principal al unei căsnicii: procreerea. "Dar adevăratul scop al căsniciei şi singurul care ar trebui să fie avut în vedere atunci când te căsătoreşti este acela de a avea copii."[5] Opinia teologilor catolici nu diferă prea mult de cea a celor ortodocşi. Conform *Legiuirii Caragea* "Nunta iaste tocmeala unirii bărbatului cu fămeia spre facere de copii"[6]. Antim Ivireanul, analizând taina căsătoriei, dă la 1710 următoarea definiţie: "Materia acestei taine iaste bărbatul şi muiarea care vin cu gând desăvârşit ca să se împreune amândoi şi să lăcuiască nedespărţiţi. Iară chipul sunt cuvintele care amândoi zic în biserică înaintea preotului în auzul tuturor (adecă): Voieşti-mă? Voescu-te ... Iară sfârşitul iaste înmulţirea neamului omenesc şi încetarea pohtei cei trupeşti, după cum grăieşte sf. Pavel la cartea cea dintâi către corintieni, în 7 capete zicând: Iară pentru curvie fieştecarele a sa muiere să aibă şi fieştecarele pre al său bărbat să-l aibă"[7]. Observăm că atât pentru ortodocşi cât şi pentru catolici căsătoria are aceeaşi semnificaţie: procreerea şi rezolvarea crizei erotice. Ambele biserici insistau pe prietenia şi bunătatea care trebuie să domnească între soţi, pe o viaţă sexuală temperată şi fără pasiune, actul sexual având menirea de a rezolva necesităţile hormonale, necesităţi comparate sau mai bine zis asociate cu o boală, boală care se putea trata numai în acest mod. Dar cum nu-ţi face plăcere să iei leacuri împotriva unor boli, nici actul sexual, care era definit ca un leac, nu trebuia să-ţi facă plăcere: "Amintiţi-vă întotdeauna că acesta e un leac pentru necumpătarea voastră şi că nu iei niciodată un leac fără dezgust şi silă, ci cu măsură şi precauţie"[8]. Actul sexual care nu avea drept scop procreerea era considerat un păcat de moarte. Manualele confesionale occidentale din secolele XVI-XVIII au preluat sentinţa pusă de Sf. Ieronim: "cel mai infam lucru este să-ţi

---

[5] J. Delumeau, *Păcatul şi frica. Culpabilitatea în Occident, secolele XIII-XVIII*, Iaşi, 1998, I, p. 132-133.

[6] *Legiuirea Caragea*, Bucureşti, 1953, p. 74.

[7] Antim Ivireanul, *Opere. Didahii*, ed. G. Ştrempel, 1997, p. 334.

[8] J. Delumeau, *op. cit.*, p. 132.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

iubeşti soţia ca pe o metresă"[9]. A face din plăcere scopul principal al căsătoriei era de asemenea un lucru infam. Şi Antim Ivireanul blamează trupul păcătos care se lăsa în voia plăcerilor şi poftelor de tot felul, totodată el cere preoţilor ca la spovedanie să-i întrebe pe bărbaţi dacă au "păcătuit cu nevestele lor"[10].

Pe de altă parte se încerca limitarea raporturilor sexuale. Era un păcat şi o necuviinţă să te împreuni cu nevasta "în zilele ... dinaintea confesiunii, în timpul principalelor sărbători de peste an sau în zilele de penitenţă grea"[11]. La aceste zile prevăzute de preoţii catolici, *Îndreptarea legii* adaugă zilele de sâmbăta şi duminica "Bărbatul şi muiarea să nu se afle în pohta trupească nici sâmbăta, nici duminica, că într-aceste zile mai mult se face Dumnezeiasca liturghie"[12].

În cadrul căsătoriei importante sunt fidelitatea, dragostea, supunerea femeii în faţa bărbatului: "Sunt datori cei după lege, luaţi în căsătorie, a avea unul către altul deopotrivă dragoste şi credinţă între dânşii, însă bărbatul a fi cu otcârmuirea şi muierea cu supunerea'[13]. Şi alte lucrări din epocă insisistă pe starea de inferioritate a femeii care trebuia să se supună şi să asculte vocea autoritară a bărbatului. *Ceasornicul domnilor* recomandă: "să învăţăm pre femeile doamne şi jupânese, alese dintre altele să asculte pre bărbaţii lor, de vor să petreacă norocită adunare"[14]. Iar Elina Cantacuzino cere fiilor ei să nu asculte cuvintele jupâneselor lor pentru că "fac fraţilor neviaţă, nici să se amestece ele în vorba voastră"[15]. Plecând de la aceste recopmandări date atât de biserică cât şi de societatea civilă vom încerca să facem o analiză asupra vieţii cuplului.

Spectacolul nunţii

După logodnă şi alcătuirea foii de zestre urmează nunta. Conform pravilei tinerii se puteau căsători la o vârstă foarte fragedă, 12 ani pentru fete şi 14 ani pentru băieţi.[16]. Absenţă unor statistici face imposibilă

---

[9] *Histoire des femmes en Occident*, vol.III, *(XVIe-XVIIe-XVIIIe siêcles)*, sous la direction de Natalie Zemon Davis et Arlette Farge, Plon, 1991, p. 82.

[10] Antim Ivireanul, *op. cit.*, p. 132, 207.

[11] J. Delumeau, *op. cit.*, p.129.

[12] *Îndreptarea legii*, Bucureşti, 1953, p. 173.

[13] *Pravilnicească Condică*, , Bucureşti, 1957, p. 202.

[14] *Ceasornicul domnilor*, ed. G. Ştrempel, Bucureşti, 1976, p. 423.

[15] N. Iorga, *Documente privitoare la familia Cantacuzino*, Bucureşti, 1902, p. 25.

[16] *Îndreptarea legii,* p.174.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

evaluarea precisă a frecvenţei acestor situaţii. Wilkinson observa că părinţii căutau soţi pentru fiicele lor după ce acestea împlineau vârsta de 13-14 ani[17], iar Mihai Cantacuzino ne povesteşte că a aşteptat ca nora lui să împlinească 15 ani pentru a o căsători cu fiul lui de 19 ani[18]. Chiar şi în această situaţie căsătoria este destul de timpurie în comparaţie cu lumea occidentală unde vârsta, pentru aceeaşi perioadă, era de 26 de ani femeile şi 28 de ani bărbaţii.

Fie că se desfăşura în mahala, fie că se desfăşura în marile case boiereşti nunta se celebra cu mult fast şi bucurie. Părinţii cheltuiau sume uriaşe pentru ospăţul nunţii. Dacă mirele şi mireasa erau copii de boier, cu câteva zile înaintea nunţii, aveau obligaţia de a merge la curtea domnească pentru a săruta mâna domnului şi pentru a cere binecuvântarea. Pregătirile încep cu o săptămână înainte, riturile şi obiceiurile specifice acestui eveniment fiind respectate cu stricteţe. În ajunul nunţii tineri şi tinere merg la fată cu darurile nunţii unde pe ritmul muzicii, se împletesc cununi. Este ziua când fata îşi ia ziua bună de la fecioare intrând în rândul nevestelor. Ceremonia religioasă are loc duminica la amiază, iar de acolo se pleacă la casa ginerelui unde începe ospăţul nunţii: cu mese întinse, cu hore, cu lăutari şi unde se cântă de zor "Taci mireasă nu mai plânge,/ Căci la măta mi tei duce/ Când a face plopu pere/ Şi răchita vişinele ... "[19]. Acest chef ţine trei zile la cei săraci şi şapte şi şapte nopţi la cei bogaţi.[20] La miezul nopţii "fiecare rudă sau prieten da câte ceva, după putinţa sa, ceva bani mirelui şi mireasa le dă un biet ştergar; şi cu acei bani ei plătesc cheltuielile nunţii"[21]. În rândul boierimii darurile sunt mult mai valoroase. Constantin Brâncoveanu întocmise chiar o listă standard cu darurile şi banii ce trebuiau daţi la nunţi în funcţie de obraze: unui fecior de boier mare, unui boier de al doilea obraz şi unui boier de al treilea obraz.[22]

---

[17] W. Wilkinson, *Tableau historique de la Moldavie et de la Valachie,* Paris, 1821, "Quand une fille atteint l'age de treize a quatorze ans, ses parents commencent a s'occuper de lui trouver un mari."

[18] Mihai banul Cantacuzino, *Genealogia Cantacuzinilor*, ed. Nicolae Iorga, Bucureşti, 1902, p. 289.

[19] I. Ghica, *Scrisori către Vasile Alecsandri*, Bucureşti, 1953, p. 62.

[20] *Călători străini despre Ţările române*, ed. N. Holban, M.M. Dersca-Bulgaru, P. Cernovodeanu, Bucureşti, 1973-1997, VI, p. 122-123; X, p. 352-353; D. Cantemir, *Descrierea Moldovei*, Bucureşti, 1973, p. 238-243.

[21] *Călători străini*, X, p. 353.

[22] D. C. Giurescu, *Anatefterul. Condica de porunci a visteriei lui Constantin Brâncoveanu*, în SMIM, vol.V, 1962, p. 456-457.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

După petrecere tinerii sunt conduşi în odaia de culcare. Puritatea unei fete este o cinste pentru părinţi şi o onoare pentru soţ. Ea trebuie să fie virgină în noaptea nunţii şi fidelă soţului pentru a asigura o descendenţă legitimă. A doua zi după nuntă, "cămaşa cu semnele fecioriei " este arătată socrilor şi părinţilor fetei. Atât *Legiuirea Caragea* cât şi *Îndreptarea legii* dau voie soţului să-şi alunge soţia dacă n-a găsit-o în curăţenia fecioriei.[23]. Pentru unii bărbaţi "dezonoarea" soţiei şi implicit a familiei sale este un bun prilej de şantaj. El îşi ameninţă socrii că le va trimite fata cu mare ruşine acasă dacă zestrea nu va fi mărită. Tatăl pentru a evita bârfele şi dezonoarea acceptă tacit pretenţiile ginerelui. Se întâmplă uneori ca ginerele să considere prea puţin ceea ce i se oferă sau să se simtă atât de dezonorat încât apelează la tot ceea ce tradiţia îi pune la dispoziţie pentru a sancţiona necinstea fetei. Şi atunci spectacolul începe: mahalaua întreagă priveşte cum părinţii înjugaţi la cea mai proastă căruţă din oraş îşi duc fata acasă.[24] La 1747, acest obicei este semnalat şi în Moldova de un misionar catolic care nu se poate abţine să nu facă o comparaţie cu lumea din care provine: "şi când se mai întâmplă aşa ceva la catolici, mirele îi dă o bătaie zdravănă şi vrea să ştie cine este complicele şi apoi de cele mai multe ori trăiesc ca câinii"[25].

Treptat, treptat fenomenul se extinde şi tot mai multe fete îşi pierd fecioria înaintea căsătoriei. Încercând să stopeze această practică, Constantin Ipsilant dă acea anaforă din 1805 prin care cere părinţilor să aibă grijă de fetele lor şi să le înveţe cum să-şi apere cinstea. Şi secolele XVII-XVIII occidental este marcat de astfel de fenomene: practica sexuală preconjugală şi sarcini prenupţiale. Biserica a încercat să rezolve criza fie prin excomunicarea celor care întreţineau relaţii sexuale în timpul logodnei, fie prin refuzul cununiei dacă tinerii nu aveau acordul părinţilor.[26]

Câtă valoare avea virginitatea pentru bărbaţii din Ţările Române ne-o demonstrează două documente contradictorii: unul de la 1739 şi celălalt de la 1793. La 1739 Dumitraşco Nanoveanu se despărţea de soţia lui pentru că "numai două luni au trecut şi au făcut copil fiind grea de

---

[23] *Legiuirea Caragea*, p. 74; *Îndreptarea legii*, p. 225.

[24] D. Cantemir, *op. cit.*, p. 245.

[25] *Călători străini*, IX, p. 353.

[26] *Histoire des femmes en Occident*, p. 79-80.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

alţii", pe el nu îl deranja că soţia lui nu fusese fecioară în noaptea nunţii ci faptul că trebuia să crească copilul altuia, că cel care se născuse nu era copilul lui. Dacă cu două luni în urmă s-a lăsat păcălit şi a luat în căsătorie o femeie însărcinată în luna a şaptea acum el nu mai putea fi înşelat, copilul nu putea fi al lui. Părinţii au fost chemaţi să-şi ia fata acasă.[27] Celălat document de la 1793 este cu totul excepţional. Florea, fiul lui Barbu Diaconul din Argeş îşi trimite soţia acasă la trei săptămâni de la nuntă pe motiv că n-a fost fecioară. El respectă întru totul ritualul batjocoritor al epocii: fata este trimisă acasă pe un cal şchiop "cu multe hule şi vorbe proaste". Tatăl ştiindu-şi fata cinstită şi fecioară îl aduce pe Florea în faţa episcopului de Râmnic Kir Iosif la 15 iulie 1792. Ceea ce îl nemulţumea cel mai tare pe Cincă, tatăl fetei, este necinstea ce se pogorâse asupra casei sale, pentru că injuriile lui Florea au lovit şi în cinstea celorlalte fete pe care le mai avea de măritat "încă mai arată că s-a atins şi de celelalte fete ce mai are, făcându-le pe toate curve, şi acum nu poate să şi le mărite". Florea pentru a afla numele celui cu care credea că păcătuise nevasta lui o supune la chinuri cumplite: "... ar fi băgat-o în lanţ de gât şi în fiare, şi în acest fel au ţinut-o zece zile, bătând-o în toate zilele de moarte ca pe hoţi, şi înfricoşând-o că va să o împuşce de nu-i va spune vreun om cu care a păcătuit". De teamă să nu fie omorâtă fata spune un nume: Mihai Goşa. La judecată, însă, s-a dovedit că acesta este un om bătrân şi neputincios. Instanţa îl consideră pe Florea vinovat. Fapta lui o dovedeşte, căci dacă fata n-ar fi fost virgină ar fi trimis-o de a doua zi acasă şi nu ar fi aşteptat trei săptămâni. El a apelat la acest mijloc pentru a-şi şantaja socrul care nu vroia să-i mărească zestrea.[28]

Soţul meu, prietenul meu

Secolul al XVII-lea este un secol al respectului pentru tradiţie, dar mai ales pentru instituţia sfântă a căsătoriei. Devierile de la morala creştină sunt mult mai puţine, biserica are foarte puţine procese de rezolvat. Câteva în rândul marilor boieri. Umilului ţăran şi săracului mahalagiu nici nu le trece prin minte să desfacă o legătură sfântă. Pe de altă parte ei nici nu au banii necesari pentru cheltuielile pe care le presupune un proces de divorţ. Documentele nu vorbesc de cupluri

[27] Ms. 139, f.207v.-208.
[28] Ms. 143, f. 125-130.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

fericite, dar şi cele care surprind eşecul cuplului sunt foarte reduse. Este foarte adevărat că şi documentele sunt mult mai puţine în comparaţie cu cele din secolul următor, dar şi dezordinea din sânul familiei este mai redusă. Totodată documentele de secol XVII vorbesc foarte puţin despre viaţa celor mulţi, boierul şi problemele sale fiind în centrul atenţiei. Plecând de la faptul bine ştiut, că boierul şi familia lui constituia un punct de reper şi un exemplu pentru ţărani, putem presupune că şi viaţa lor se desfăşura în aceleaşi limite: respect pentru tradiţie şi mai ales pentru familie.

Numeroase sunt cuplurile longevive din istoria secolului; boierii îşi aleg soţii odată pentru totdeauna şi numai moartea îi mai poate despărţi. Dacă au fost fericiţi împreună nu putem şti, documentele nu surprind decât momentul conflictului atunci când intervenţia statului şi a bisericii este imperios solicitată. Nu suntem siguri dacă au fost fericiţi împreună, dar putem presupune că s-au înţeles: împreună sunt ctitori de biserici, împreună au muncit pentru sporirea averii familiei şi tot împreună au crescut şi şi-au căpătuit copiii.

Diatele, făcute la sfârşitul vieţii, după ani şi ani de convieţuire, surprind adesea buna înţelegere care a domnit în viaţa unui cuplu. Lazăr paharnicul se căsătorea la începutul secolului al XVII-lea, naşi i-a fost chiar domnul Radu Şerban. După treizeci de ani de viaţă în comun, el trece în diata sa ca unic moştenitor al averii sale pe soţia lui Marga şi îşi justifică opţiunea astfel: "că s-au luat amândoi de în tinereţe şi au trăit amândoi până la vremea bătrâneţii şi au avut multă socotinţă", iar averea a fost câştigată de amândoi şi prin munca lor. Marga a fost alături de el până în ultima clipă, chiar şi pasul în moarte l-au făcut împreună "şi s-au stins în mâna mea".[29] Dacă dragostea înseamnă: bunătate, respect, încredere, ajutor reciproc atunci cei doi soţi s-au iubit. La fel proceda şi Sima cămăraşul treizeci de ani mai târziu în 1661, când îşi lăsa averea soţiei sale Marica; motivul reflectă foarte bine buna înţelegere care a domnit în acest cuplu: "că şi la bine şi la rău cu dânsa mi-am ridicat toate nevoile şi la vreme de boală şi de moarte, ea m-a căutat"[30]. Dar modelul familiei ideale, rămâne, pentru tot secolul, familia postelnicului Constantin Catacuzino şi al Ilinei Şerban. Căsătoriţi pe la 1625 cei doi soţi au trăit împreună până la 1663 când intervenţia brutală a domnului Grigore Ghica a pus capăt postelnicului şi a adus durerea şi jalea în sânul acestei familii. Prietenia şi încrederea i-au ajutat pe cei doi soţi să treacă

[29] DRH, XXIV, 344-345.

[30] *Revista de istorie socială,* nr. 1, 1996, p. 502.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

peste toate necazurile vieții și Stoica Ludescu ne spune că au fost foarte multe[31]. Alături de soția lui, postelnicul Constantin a făcut carieră politică și a reușit să strângă o importantă avere pentru copiii lui; au avut împreună 12 copii, băieții, toți au ajuns mari dregători, iar fetele au fost femei înțelepte și bine educate, devenind mândria bărbaților lor. Iată de ce atunci când știa că sfârșitul îi era aproape, postelnicul își întocmea diata lăsând pe soția lui Ilina "desăvârșită stăpână ... de vreme ce iată până astăzi sîntu 38 de ani de cându ne-am împreunat și am trăit aicea viață trecătoare". Importante sunt și sfaturile pe care le lasă cu limbă de moarte fiilor săi, sfaturi care în fapt rezumă concepția lui despre familie, principii care l-au călăuzit timp de 38 de ani și care s-au dovedit bune: unitatea familiei să nu fie niciodată uitată; iubirea să domnească în familiile lor și nu ura și le dă exemplul relația pe care el a avut-o cu frații și surorile lui "între dânșii niciodinioară nu s-au auzit vrajbă"; să nu aplece urechile la bârfele soțiilor; fericirea lor să fie un exemplu pentru cei din jur "ca să vază alții să să minuneze și să cunoască că sînteți feciori de un părinte"; și ceea ce era mai important rufele murdare trebuiau să se spele întotdeauna în familie, nimeni nu trebuia să afle despre viața intimă a familiei tale: "nimeni nu le-au știut cum au trăit și cum au petrecut". Să fie oare un început de conștientizare a existenței unui domeniu al privatului? Când totul se desfășura în public sub privirile curioase ale celorlalți, el cerea fiilor săi zidirea vieții private și-i sfătuia să păstreze secretele vieții intime în familie.[32] Sfaturile se pare că i-au fost urmate numai de unii dintre fiii lui, fiind binecunoscută rivalitatea Șerban-stolnicu Constantin și Mihai. Dar dacă nu s-a împăcat bine cu Șerban asta nu înseamnă că stolnicul Constantin n-a fost un soț bun. La trei ani de la moartea sa violentă la Constantinopol, soția sa Safta încă îl plânge cerând fiicei sale să se ocupe de sufletul ei căci a rămas singură "n'am avut parte nici de soț, nici de feciori ca să caute de sufletul meu", durerea răzbate la fiecare rând "că cu multă jale a inimii scriu aceste puține rânduri". Apoi amintește că ar trebui să facă pomenile pentru sufletul soțului, dar mai ales îi cere ficei să aibă grijă și să respecte obiceiurile creștinești și să dea tatălui de pomană un rând de haine așa cum se făcea "să silești, fata mea, doar ar putea face un rând de haine să se dea dumnealui: că știi că nu i s-au dat fiind vremurile așa"[33].

---

[31] *Letopisețul Cantacuzinesc*, p. 123-178.

[32] *Revista de istorie socială*, nr. 1, p. 502

[33] Nicolae Iorga, *Scrisori de femei*, p. 30-32.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Aşadar căsătoria se baza pe prietenia şi înţelegerea care exista între cei doi soţi. Acelaşi rost îl vom întâlni şi în secolul al XVIII-lea pentru marii boieri. În prima etapă criza morală a subminat trăinicia familiei mai ales în rândul celor mulţi şi săraci, marile familii boiereşti au continuat să fie un exemplu până aproape de sfârşitul secolului. Pentru secolul al XVIII-lea, modelul de familie ideală în care domneşte buna înţelegere şi liniştea este cea a vornicului Iordache Creţulescu şi Safta Brâncoveanu. A trăit împreună cu soţia sa 40 de ani, ani în care "vară, iarnă, ploaie, zăpadă, ger, el trebuia să meargă la biserică de la ortos în toate zilele ...". Iordache este primul mare boier care nu amestecă publicul cu privatul: mare vornic rezolvă problemele statului la slujbă şi nu acasă unde niciodată nu discută politică şi nici nu îi bârfeşte pe alţii "el niciodată nu vorbea în casa sa de orice din cele întâmplate la Curte, sau de casele altora". Pentru el "acasă" semnifica spaţiul privat prin excelenţa, locul unde vii să te odihneşti după rutina cotidiană. Aici nu este loc pentru public, timpul nu mai aparţine statului, ci este timpul privat pe care ai dreptul să-l petreci cu "soţia şi copiii, cu nurorile şi prietenii casei", adică cu cei foarte apropiaţi şi cu care poţi împărţi secrete, bucurii, necazuri.[34]

Spre sfârşitul secolului familiile în care domnesc prietenia şi respectul sunt din ce în ce mai puţine, în schimb creşte numărul divorţurilor, al adulterelor, al sarcinilor preconjugale. Ofiţerii europeni au adus cu ei noi obiceiuri şi o nouă conduită. Sub influenţa noilor idei, dar şi sub influenţa romanelor populare citite în epocă, dragostea capătă o nouă semnificaţie. La 1792 Şerban Andronescu scria "au răposat prea dorita mea soţie Ecaterina ... pă braţele mele ... Nouă ani şi o lună am vieţuit cu Caterina".[35] Mult mai important este faptul că au început să fie contractate căsătorii şi din dragoste, acest sentiment primând în faţa aranjamentelor familiale. La 1806 hatmanul Răducanu Rosetti s-a îndrăgostit nebuneşte de "preafrumoşii ochi" ai Eufrosinei Manu cu care s-a şi căsătorit. A fost o căsătorie din dragoste ne asigură Radu Rosetti, şi în care dragostea a rezistat, hatmanul fiind "cu desăvârşire sub îndoitul farmec al frumuseţii şi al spiritului ei". Cei doi au avut şi o lună de miere la Viena semn clar al influenţei occidentale, căci acest obicei nu era practicat până acum.[36] Cert este că sfârşitul de veac aducea noi schimbări în mentalitatea colectivă, boierimea şi în general societatea dovedindu-se foarte permisivă, ea acceptând orice şi de oriunde.

---

[34] Mihai banul Cantacuzino, *op. cit.*, p. 371-372.

[35] *Însemnările Androneştilor*, studiu introductiv de Ilie Corfus, Bucureşti, 1947, p. 38.

[36] Radu Rosetti, *op. cit.*, p. 45-46.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Dragoste sau orgoliu rănit?

Deseori domnul intervine în viaţa intimă a familiei silind un boier să se căsătorească cu o femeie pe care nu o dorea şi exemplul domnului Mavrogheni este deja binecunoscut; mulţi bărbaţi au fost căsătoriţi atunci cu sila numai în urma unei simple jalbe din partea unei femei care pretindea că cutare sau cutare a necinstit-o şi acum refuză să o ia în căsătorie. Dar nu numai Mavrogheni a apelat la puterea de care se bucura pentru a-i sili pe unii boieri să se căsătorească după voia lui ci şi alţi domni au făcut la fel. Uneori alegera era bună, iar cei doi soţi deşi nu s-au dorit, ajung să fie fericiţi împreună. Exemplul cel mai bun îl constituie căsătoria silită, făcută din porunca lui Nicolae Mavrogheni, între Maria Cantacuzino şi Constantin Ramadan: "măcar că cu sila se măritase, dar cu toate acestea, el fiind om bun, de cinste şi de bun neam, a trăit ea cu dânsul prea bine".[37] Alteori decizia luată de domn era fatală.

Nicolae vel paharnic hotărăşte să-şi însoare unul din cei patru fii. Cum la vremea aceea mare ban al Valahiei era Toma Creţulescu s-a gândit că n-ar fi rău să se încuscrească cu acesta mai ales că bănuia el că copiii se plac. După ce cei doi cuscri au căzut la învoială, împreună cu tinerii au mers la vodă Ştefan Racoviţă să-i sărute mâna după obicei. Vodă le-a dat bucuros binecuvântarea, dar chiar în ziua nunţii invocând că Iordache şi tatăl lui sunt greci i-a ridicat din mijlocul nuntaşilor şi i-a aruncat în închisoare, iar pentru fată a găsit imediat un alt ginere în persoana lui Radu Slătineanu. Şi aşa "nunta a început cu un ginere şi s-a sfârşit cu un altul", exclamă cu năduf banul Mihai atunci când povesteşte despre tragedia acestei familii pentru că lucrurile nu s-au terminat aici. Iordache, închis fără de vină chiar în ziua nunţii sale nu şi-a mai revenit niciodată. După câteva luni de închisoare a murit "de întristare" ne spune banul. Să fie vorba de dragoste sau era, mai curând, supărat că mândria sa de boier mare fusese ştirbită prin gestul lui Vodă? Nu vom şti niciodată. Prin aceeaşi situaţie a trecut şi tatăl care nu se aştepta la aceasta din partea lui Vodă, mai ales că el era unul din oamenii lui de încredere. Timp de 6 ani a fost dus de pe această lume : "nici nu zâmbea a râde, nici nu vorbia, nici nu cerea de mâncare ..."[38]

---

[37] Mihai banul Cantacuzino, *op. cit.*, p. 35.

[38] Ilie Corfus, *În legătură cu opera lui Mihai Cantacuzino*, Bucureşti, 1947, p. 125-140 (extras).

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Conflicte familiale

Problemele unui cuplu sunt numeroase de la micile neajunsuri zilnice şi până la certuri violente care duc, treptat treptat, la ruina vieţii intime. Căsătoriţi de tineri, cu o educaţie superficială, proveniţi din familii diferite, cu obiceiuri diferite, cei doi soţi se adaptează cu greu în noua viaţă de familie. Băutura, jocul de cărţi, violenţa fizică şi verbală, adulterul sunt principalii duşmani ai unei familii. Beţivi incurabili sau împătimiţi ai jocurilor de noroc, bărbaţii, vând tot din casă, toacă zestrea soţiilor pe care o vând sau o zălogesc pe la cămătarii ovrei. Protestele nevestelor sunt răsplătite cu lovituri de pumn sau de cuţit şi uneori moartea pune capăt unei existenţe nefericite. Dumitru Gheorghe, sub pretext că merge la moară şi că are nevoie de ajutor îşi ia soţia cu el, dar acolo profitând de un moment de neatenţie o aruncă în Olt; sau Constantin Olteanu care beat fiind îşi împuşcă nevasta mortal.[39]

În scurt timp familia ajunge în sapă de lemn; capul familiei chemat să aibă grijă de bunăstarea familiei nu-şi îndeplineşte această obligaţie care-i revine de drept. Femeia bătută, sărăcită este nevoită să apeleze la intervenţia statului. Ea nu cere despărţirea, ci doar intervenţia autorităţii pentru a-i dojeni şi a-i ameninţa soţul şi chiar pentru a-l pedepsi dacă purtarea lui nu se îmbunătăţeşte. Niciodată o familie nu-şi rezolvă problemele singură, la cel mai mic semn de neînţelegere ea apelează mai întâi la preotul parohiei, dacă conflictul continuă jalba pleacă mai departe către protopop şi chiar către mitropolit. Puterea nu se lasă mult rugată şi intervine, soţul vinovat este fie trimis la ocnă fie bătut prin târg pentru a fi un exemplu şi pentru ceilalţi. Datorită acestor intervenţii, însoţite de anchete făcute la faţa locului, astăzi beneficiem de un bogat material care ne dezvăluie viaţa cuplului în cele mai mici detalii. Puterea intervenea atunci când un membru al familiei o cerea, dar şi când un vecin nemulţumit reclama că familia cutare prin purtarea ei dă un exemplu rău pentru mahala sau purtarea unei femei perturbă ordinea şi liniştea mahalalei sau satului. Un zvon care circulă prin sat, este, deasemenea un bun prilej de intervenţie. Astfel puterea este chemată nu numai sa rezolve cazurile de divorţ, dar şi relaţiile dintre părinţi şi copii, dintre rude sau dintre vecini. Neputinţa de a-şi rezolva problemele este clară atunci când o femeie sau un bărbat cer mitropolitului să decidă "cum va şti mai bine". Dar "năravul din fire n-are lecuire", an după an şi jalbă după jalbă se

[39] V.A. Urechia, *op. cit.*, p. 441-447.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

încearcă rezolvarea situației tensionate dintr-o familie sau alta şi totuşi nimic nu se schimbă, un cuplu cu probleme rămâne un cuplu cu probleme. Promit "că se vor îndrepta", "că vor părăsi relele obiceiuri", "că voi asculta de bărbat şi voi chivernisi casa cu ceale ce-mi va aduce", dar odată ieşiți pe uşa mitropoliei o iau de la capăt şi o țin aşa cu jălbi şi certuri ani în şir până când mitropolitul sătul de acest cuplu îndărătnic socoate că nu mai există nici o speranță şi aprobă divorțul. Preoții încearcă cu ajutorul pildelor din Biblie să-i împace: "şi părinții clerici învățându-ne de bine, ca să ne părăsim de răutate şi să trăim bine, țiind casă ca şi alți creştini".[40] Dar şi femeia are "năravurile" bărbatului şi pe ea o găsim deseori în cârciumă sau la masa de joc. Şi cum căsătoria este o instituție care se baza pe respectarea drepturilor şi obligațiilor pe care le are fiecare, neseriozitatea unuia duce la proasta funcționare a familiei. Unul singur nu poate susține familia, într-o căsătorie e nevoie întotdeauna de doi.

Păuna este "limbută" şi îi plăcea să umble cu farmece, să-şi certe soțul ori de câte ori are ocazia. Asta până într-o zi când bărbatul nemaiputând "răbda traiul rău şi proasta viețuire" face jalbă de despărțire. Până la decizia finală, Păuna va fi închisă într-o mănăstire "să-şi plângă păcatele" şi "să-şi vină în simțire". Aici, în acest lăcaş al reculegerii, Păuna îşi dă seama că aruncată într-o lume a bărbaților nu va supraviețui, de aceea îşi roagă prietenii şi rudele să mijlocească împăcarea cu soțul ei.[41] Teama de singurătate, de mizerie şi sărăcie face ca multe din femei să suporte bătăile şi sudălmile zilnice. Ele nu au unde să se refugieze, deseori părinții împovărați la rândul lor cu o familie numeroasă refuză să le primească. Mărturia lui Constantin Băjescu de la 1739 este ideală pentru a desena relațiile dintre partenerii unui cuplu: "... şi fiind eu rău şi beţiv şi nevrednic ca să locuiesc cu dânsa bine şi să o am în dragoste ca pre o soție ... am început a avea pentru întâiaşi dată viață amară şi în multe rânduri au răbdat sudălmile mele şi necazurile cu care am necăjit-o, socotind că doar mă voi lăsa de năravul cel rău şi de beție şi să avem viață bună, dar eu încă şi mai mult am început a o necăji şi a o înjura şi a face multe necuviințe şi a o bate afară din cale şi nici la lucru mergând, nici pre la boieri, nici la slujbe, nici să-mi caut de moşii şi de case ce tot beat umblam ...". Dar cum aflăm din jalba Maricăi, nici ea nu era o soție supusă întru totul soțului. La bătăi răspundea cu bătăi, la ocări răspundea cu ocări, nici ea nu se lăsa mai prejos. Chiar ea recunoaşte că uneori a

[40] D. Stănescu, *op. cit.*, p. 417.

[41] *Ibidem*, p. 419.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

mâncat bătaie vinovată fiind: "bătându-mă întotdeauna şi cu vină şi fără de vină". De aceea mitropolitul îi cerea să îşi asculte soţul, să se supună lui ca unui stăpân, să nu-l mai bată şi să nu-l mai ocărască ci "să-l am în dragoste după cum porunceşte Dumnezeu".[42]

Soacră, soacră ...

Noul cuplu, ajutat de părinţi şi rude îşi construia foarte repede o casă, aproape fiecare familie avea casa ei chiar dacă era formată numai dintr-o singură încăpere. În marile familii, boierii aveau grijă ca fiii lor să aibă propria lor casă, doar unul din ei putea rămâne în casa părintească. Fie că locuiesc cu părinţii, fie că nu, noile cupluri au deseori probleme, iar relaţiile noră-soacră, ginere-soacră, sunt întotdeauna tensionate. În jalbele adresate Mitropolitului unii bărbaţi se plâng că intervenţia soacrei în viaţa lor a dus la divorţ. Jalba lui Ilie din Bucureşti descrie necazurile prin care acesta a trecut datorită soacrei sale. Abia căsătoriţi, soacră-sa Despa s-a mutat în casa lui cu ceilalţi copii ai ei. El a primit-o fiindu-i milă de ea. Dar după patru luni de căsătorie "au început zâzanie a mi se face de către soacră-mea şi fiică-sa au primit trăgându-mă prin judecăţi". Despărţit de soţia lui, Ilie timp de doi ani face jalbe peste jalbe pentru a afla motivul despărţirii şi cu era vinovat[43]; Lazăr din mahalaua Protopopului o acuză tot pe soacră-sa de fuga soţiei sale "că din povăţiurea soacrei sale Păuna l-ar fi lăsat şi ar fi fugit"[44]; Gheorghe arată în jalba sa că până la intervenţia socrilor în viaţa lor s-ar fi împăcat "bine şi cu linişte", dar atunci când socrul îl bate, chiar în ziua de Sf. Vasile "atât cât i-au fost voia", înţelegerea de până atunci s-a destrămat.

Relaţiile dintre noră şi soacră sunt la fel de tensionate, mai ales că bărbatul dă aproape întotdeauna dreptate mamei lui şi aproape întotdeauna îşi ascultă mama. Îndemnat de mumă-sa, Nicola Chesarie profită de lipsa soţiei sale, plecată peste Olt să-şi viziteze părinţii şi-şi vinde casa. Întoarsă în Bucureşti, Rada ia o sută de taleri, bani de zestre, şi-şi cumpără casă, casă în care va locui şi soţul. După nouă ani, îndemnat de mamă-sa, Nicola îşi aruncă fetele şi soţia în stradă vrând să vândă şi această casă pe motiv că va face el alta când va avea bani[45].

---

[42] Ms. 139, f. 209-210.

[43] Ms. 140, f. 68-68 v

[44] Ms. 140, f. 125-127

[45] V. A. Urechia, *op. cit.*, IV, p. 438-444

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Viața Anastasiei Crețulescu a devenit un calvar din cauza soacrei sale care era "fămee cumplită şi răutăcioasă". Căsătorită de patru ani cu Nicolae Fălcoianu, ea cere Mitropolitului să intervină şi să le rezolve situația. Ea nu vrea să se despartă de soțul ei, dar nici cu soacră-sa în casă nu vrea să mai trăiască. Mitropolitul îi propune Fălcoianului să-şi mute soția în altă casă şi să "viețuiască împreună" poate aşa se vor împăca, dar acesta refuză categoric "zicând că până la moarte nu se va deosebi de mumă-sa"[46]. Observăm aşadar că nu numai contemporanii noştri se confruntă cu dificultăți de acest gen ci că ele au rădăcini adânci în trecut.

Amanți şi amante

Relațiile extraconjugale sunt numeroase şi prezente în toate straturile societății. Adulterul este istoria unei atitudini duble, tolerat dacă vine din partea bărbaților, dar interzis femeilor. Ideea că desfrâul şi adulterul mascat sunt păcate venale pe care femeia trebuia să le privească cu un ochi indulgent este demonstrat şi prin faptul că până târziu în secolul al XIX-lea, majoritatea căsătoriilor sunt "aranjate" de părinți, avându-se în vedere strategia economică şi politică a familiei: interesul mai presus de sentimente. Pe de altă parte legislația vremii, prin omisiune, îngăduia viața extraconjugală a bărbatului. Ea dă voie bărbatului să-şi ucidă soția prinsă cu altul[47], dar nu aminteşte nimic despre bărbatul prins de soție că păcătuieşte cu o alta în casa lui. Legea dă voie bărbatului plecat să muncească în altă localitate să aibă o țiitoare, soția este obligată să-l aştepte trei ani, bineînțeles că în tot acest timp soțul deşi are "posadnică" va trebui să-şi îndeplinească obligațiile şi anume "să-i trimeată de cheltuiala hranei ei, sau carte"[48]. Soția are dreptul să se despartă de soțul ei dacă află că acesta are "altă muiarea în casa lui şi va dormi cu dânsa, sau în alt sat sau într-alt loc", dar femeia trebuie să dovedească veridicitatea zvonurilor şi apoi să ceară soțului "odată, de două ori, să se depărteze"[49]. Dacă după insistențele soției, ale rudelor sau ale părinților, bărbatul nu-şi părăseşte amanta, soția are dreptul să ceară desfacerea căsătoriei.

---

[46] *Acte judiciare*, p. 906
[47] *Îndreptarea legii*, p. 234-236
[48] *Ibidem*, p. 230
[49] *Ibidem*, p. 224

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Femeia era considerată ca un bun a cărui valoare se diminua atunci când era "folosită" de un altul. Pe de altă parte onoarea masculină depindea de castitatea femeii. O femeie "păcătoasă" sugera incapacitatea bărbatului de a-şi guverna propria casă şi deci de a avea copii legitimi.Legitimitatea filiaţiei era un lucru foarte important, ea marca sacralitatea familiei; din acest motiv are dreptul de a-şi ucide soţia prinsă în flagrant.

Boieroaica priveşte cu ochi indulgenţi relaţiile pe care soţul ei le are cu slujnicele şi roabele de prin casă. Atât timp cât el îşi îndeplineşte atribuţiile pe care le are în calitate de soţ şi tată, n-o afectează prea mult. Ştie că, niciodată nu-i vor lua locul, nu vor deveni stăpânele casei, nici măcar copiii făcuţi cu aceste "ţiitoare" nu-i vor îndepărta pe proprii copii de la moştenirea familială. Anicuţa Cantacuzino, fiica marelui postelnic Constantin Cantacuzino, ştia că bărbatul ei, Ianache Catargi, păcătuia cu roaba din casă, roabă care i-a făcut şi doi copii, dar ea nu a reacţionat în nici un fel. La 1653 era o situaţie normală. Atunci când Ianache moare averea a fost împărţită între nepoţi şi Anicuţa, roabele şi copiii lor sunt excluşi de la împărţirea averii. Totuşi Anicuţa cere unuia dintre nepoţii soţului ei, rămas în Moldova, să aibă grijă de cei doi copii şi să-şi primească şi ei parte din averea tatălui lor[50].

Soţia intervine numai atunci când relaţia extraconjugală devine primejdioasă, când ea şi copiii ei sunt neglijaţi în favoarea celeilalte femei şi a bastarzilor ei, când averea familiei se mută în buzunarele amantei. De altfel, femeia trebuie să intervină pentru a pune capăt prăbuşirii economice a familiei, căci din punct de vedere sentimental familia era prăbuşită de mult timp. Un document de la 1788 a reuşit să surprindă foarte bine viaţa unui cuplu care se confruntă cu astfel de probleme.

Constantin logofătul încercând să-şi justifice păcatul, îşi povesteşte în fapt viaţa. Căsătorit de tânăr cu o fată săracă şi fără zestre, el trebuie să meargă din judeţ în judeţ pentru a câştiga "mai cu adaos". Bani îi dă soţiei să-şi cumpere haine şi giuvaeruri, să ridice casă mare şi să plătească slugile. Pentru el căminul familial reprezenta liniştea şi relaxarea de care un bărbat ar avea nevoie după zile şi nopţi de muncă. Vroia să vină acasă cu bucurie, fericit că are cine să-l întâmpine. Aştepta de la soţie "vorbe dulci"şi vrea să-i citească în ochi mulţumire şi recunoştinţă pentru munca lui:"că cu cuvânt dulce şi supunere să-l fi

[50] *Revista de istorie socială,* nr. 1, p. 499

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

primit". Dar soţia şi căminul sunt departe de a întruchipa ceea ce el visează. Ea este o nemulţumită, doreşte mai mult, tot mai mult, cu reproşuri şi ocări îl aşteaptă ori de câte ori vine acasă, ba mai mult îi aruncă cu lături în cap, îl bate şi-l acuză "că nu-i vrednic să câştige precum alţii". Scenele devenind din ce în ce mai dese, inima lui Constantin s-a depărtat încet-încet de soţia lui, şi încearcă să găsească în altă parte ceea ce soţia lui nu-i putea şi nu vroia să-i ofere: liniştea unui cămin şi un pic de înţelegere.Nici de această dată soţia nu înţelege mesajul şi în loc să-şi schimbe purtarea îl trage prin judecată, îl trimite la "puşcărie şi în butuci multă vreme şi la zid cărând cu targa". După ispăşirea pedepsei, Constantin este dispus să uite şi să se împace cu soţia, dar îi cere "să-l cunoască de bărbat şi de stăpân". Mitropolitul mulţumit că a mai salvat o căsătorie de la pierzanie îi trimite pe cei doi să locuiască o vreme în casa logofătului de la departamentul de judecată. Acesta, om înţelept ar fi putut să-i sfătuiască şi să-i îndrume. Dar soţia îndărătnică şi "limbută", ca de obicei, refuză să-i asculte pe cei care au venit să-i comunice sentinţa, ba mai mult îi ocărăşte. Dezgustat, de această purtare, Constantin pleacă chiar a doua zi cu ispravnicii prin judeţe, iar mitropolitul recomandă domnului să aprobe divorţul în acest caz, fără să stea prea mult pe gânduri. În fapt, soţia a fost cea care şi-a împins soţul spre astfel de viaţă[51].

Alteori rudele sau copiii sunt cei care intervin pentru stoparea unei legături amoroase, mai ales, atunci când femeia se foloseşte de tinereţea şi farmecele ei pentru a-şi rotunji averea. Ajuns la vârsta bătrâneţii, cu băiat însurat şi la casa lui,cu soţie care-l respectă "şi-l caută la bătrâneţe", Mihalache s-a îndrăgostit nebuneşte de o femeie din Slănic. Soţia încearcă timp de doi ani să-l readucă pe calea cea bună şi să-l facă să renunţe la acea femeie. Supărată de ceea ce se întâmplă, ruşinată de păcatul soţului ei, femeia "au căzut la boală şi au murit". Moarta ieşea pe o uşă, iar pe cealaltă intra amanta care din acel moment devenea stăpâna casei. Mihalache "robit de farmecele ei", cheltuieşte întraga avere cu ea "făcându-i haine şi scule, care nu se întâmplă a fi la alte jupânese acolo în oraşul Câmpina", îi ridică casă chiar lângă casa lui, unde femeia se mută cu bărbatul ei, bărbat care acceptă această relaţie a soţiei lui din moment ce este atât de profitabilă. Timp de nouă ani amanta a cheltuit tot avutul pe care Mihalache îl strânsese într-o viaţă, sau mai bine zis îl mută în casa de peste drum. De la moartea mamei sale, Dumitrache, supărat, îşi

[51] V.A. Urechia, *op. cit.*, III, p. 516-517

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

abandonează tatăl şi preferă să nu se amestece în viaţa lui, dar când amanta "s-a obrăznicit" şi a început să-i necinstească tatăl cu bătăi se simte obligat să intervină. Intervenţia sa este cerută de tot satul[52].

Recursul la putere

A apela la autorităţi este absolut necesar. Orice faptă care perturbă ordinea şi bunul mers al unei comunităţi trebuie făcută publică, orice comportament considerat ca ruşinos trebuie judecat şi dat ca exemplu negativ pentru cei din jur. Într-o societate orală, puterea are nevoie de ajutorul oamenilor pentru a pedepsi şi a suprima exemplele negative. Preotul este cel care are misiunea de a supraveghea şi a sesiza purtările "indecente" din parohie, la nivelul puterii este ajutat de ispravnic, de agă şi de spătar. Frontierele între public şi privat sunt foarte subţiri şi uneori inexistente. O mică ceartă familială se desfăşoară de obicei în curtea casei şi uneori chiar în stradă unde vecinii se strâng să privească spectacolul. Incapabilă să-şi rezolve problemele, familia apelează la un arbitru. Cele mai neînsemnate dificultăţi sunt trecute prin condicele mitropoliei: unn tată bătut de fiu, o mamă batjocorită de ginere, un soţ înşelat, o soţie neglijată, etc. Problemele care ţin de viaţa intimă a fiecărui individ sunt aduse în public cu mare uşurinţă.

Dar nu numai familia îşi trimite membrii în faţa instanţei spre a fi judecaţi. Rudele pot cere judecarea unui membru şi pedepsirea lui dacă se dovedeşte că prin atitudinea lui aduce prejudicii neamului. Bărbatul îşi poate pierde dreptul de a avea grijă de familia şi averea sa, dacă rudele puteau dovedi că era "iresponsabil". Vorniceasa Ecaterina Greceanu cerea domnitorului să anuleze drepturile pe care paharnicul Fălcoianu şi soţia sa (care îi era fiică) le aveau asupra averii şi a copilului deoarece "se găsesc amândoi rău economi şi risipitori, din care pricină a cheltuielilor celor fără de cale şi peste măsură". Casa se găsea ruinată, iar cei doi vroiau să vândă şi ce-a mai rămas şi să-şi lase copilul sărac. Vodă aprobă cererea vornicesei şi averea celor doi va fi pusă sub tutelă[53].

Femeia cere deseori pedepsirea bărbatului, atunci când purtarea acestuia este unanim dezaprobată de către vecinii din imediata apropiere. Poate fi vorba de un soţ care cheltuieşte prea mult la cârciumă şi care

---

[52] Ms. 140, f. 7v-9

[53] V.A. Urechia, *op. cit.*, VIII, p. 427

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

petrece cu femei cu un prost renume, sau de o soție care bea și are chef de ceartă tot timpul, etc. Vinovatul este bătut și obligat să strige în gura mare prin târg fapta de care se făcea vinovat și în același timp trebuie să-și ia angajamentul că niciodată nu va mai cădea în astfel de păcate. Dar se întâmpla ca tot soția să intervină cu jălbi pe la domnie pentru a cere punerea în libertate a soțului, ea are nevoie de un bărbat în casă care să muncească. Bătaia publică, închisoarea sunt văzute de bărbați ca o dezonoare, mai ales dacă sunt condamnați la cererea nevestelor. Constantin logofătul mărturisește că ar fi avut de gând să se împace cu soția sa, dar recursul ei la justiție i-a adus "atâta necinste" încât el "nu poate a se mai lipi de dânsa"[54].

Mahalaua sau satul pot întocmi jalbe împotriva unui membru al comunității lor, care prin purtarea sa tulbură liniștea și ordinea. Sătenii din Gura Văii cer ispravnicilor de Vlașca să-i alunge din satul lor pe Rada și pe bărbatul ei deoarece prin certurile și bătăile zilnice au îngrozit satul[55]. Mahalaua Ceuș Radu adresa o cerere Mitropoliei prin care cerea pedepsirea celor trei popi ai mahalalei prezenți în toate zilele la cârciumi în loc să-și facă datoria la biserică[56]. Vecinii au același drept de a cere intervenția autorității atunci când onoarea lor era călcată în picioare. Certurile și înjurăturile zilnice dintre popa Dumitrache și vecina sa Păuna au pus mahalaua Olteni pe gânduri. Popa răspândise zvonuri în mahala despre vecinii de lângă casă. Orice trecător era bun pentru a bârfi pe seama acestora. Mahalagiii preiau bârfele și în curând toată lumea știa că Lixandru "este ovrei" sau că Păuna "are patima beției", că popa avea relații la spătărie și că la orice oră putea să s-o ducă pe vecina lui acolo spre a fi pedepsită, etc. Bârfele, zvonurile, certurile au afectat familia care s-a lăsat fără voia ei angrenată în acest joc[57].

Gelozie și onoare

Bărbatul are datoria de a apăra onoarea și cinstea casei. Un soț înșelat este batjocura vecinilor, a mahalalei, a satului. Autoritatea și cuvântul său nu mai au nici o valoare. Uciderea soției și a ibovnicului este un nimic, ea nu-i va aduce onoarea înapoi, dar este totuși o răzbunare.

---

[54] *Ibidem*, III, p. 516
[55] *Ibidem*, VIII, p. 427
[56] D. Stănescu, *op. cit.*, p. 506
[57] *Ibidem*, p. 505

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Mihalache Uescu era foarte nefericit, căci sărdarul Ioniță Slătineanu se îndrăgostise nebuneşte de soția sa, şi mai grav este că Frusina, soția lui, răspundea avansurilor făcute de acesta. Tot satul cunoaşte dragostea lor pentru că "să didese în poblică". Zvonurile îi ajung la urechi din toate părțile, dar el încearcă disperat să găsească dovezi, dovezi palpabile şi care să-i demonstreze fără putință de tăgadă că soția lui îl înşeală. Se mută din județ în județ şi din moşie în moşie pentru a scăpa de această bănuială care-i macină sufletul, dar sărdarul se ține după ei întărindu-i bănuielile. Şi într-o zi, dorind să pună capăt acestei aventuri, îi spune sărdarului că pleacă la Bucureşti, dar el se ascunde sub pat şi aşteaptă. Ştiindu-l plecat, sărdarul s-a înfățişat la jupâneasa lui, iar aceasta "i-au ieşit înainte şi au început a face vorbe necuviincioase într-acea casă unde era el ascunsu şi zice cum că deosebit din vorbe şi semne ce auzea, blestemăţeşte, arăta că ar fi simțit şi alte pricini de a se aprinde firească zavistie şi de mânie, încât nemai putând răbda au eşit de supt pat şi au făcut uciderea". Îndoiala, gelozia, onoarea care i-au măcinat sufletul atâtea luni sunt acum răzbunate. De altfel, conform pravilei el are dreptul să-şi ucidă soția şi pe bărbatul cu care păcătuia în casa lui, veliții boieri ştiu şi ei acest lucru şi totuşi nu se pot împăca cu fapta oribilă a Uescului. El nu trebuia să-şi facă singur dreptate şi apoi nu trebuia să fie atât de violent. Putea să rezolve această problemă în mai multe moduri: "prin mijloace prieteneşti", să-şi stăpânească nevasta, să facă apel la cercetarea bisericească şi chiar la cinstiții dregători. Boierii sunt indignați mai ales de faptul că Uescu şi-a făcut singur dreptate şi a ignorat justiția şi asta "într-o țară, întru care putea găsi toate acestea, să îndrăznească să facă singur şi judecată şi răsplătire şi încă răsplătire cu ucidere, este vrednic de mare pedeapsă"[58]. Suntem la 1780, lucrurile evoluaseră, mentalitățile se schimbaseră, civilizația îşi spunea cuvântul.

Pentru a înțelege mai bine ar trebui să comparăm această tragică întâmplare cu alta petrecută la începutul secolului al XVII-lea. Maria din Bucov a fost prinsă de soțul ei Lupu Mehedințeanul mare paharnic "umblând cum nu se cade în curvie cu o slugă". Furia soțului nu cunoaşte margini mai ales că "au tot petrecut cu bună rânduială şi fără nici o supărare". El vrea, dar nu poate înțelege gestul soției sale şi ca atare îl consideră ca un atentat la onoarea lui de bărbat şi de mare boier "au vrut să calce capul mieu" constată plin de năduf. N-o omoară deşi ar fi avut tot

[58] *Acte judiciare*, p. 909-911

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

dreptul, el lasă călăul să-şi facă treaba. Insistenţele rudelor şi prietenilor sunt de prisos, el nu vrea s-o ierte, dezonoarea este prea mare. Numai rugămintea domnului care este, în fapt, o poruncă îl fac pe marele paharnic Mehedinţeanul să-şi schimbe decizia, dar cu ce preţ: Maria şi cele două fete avute în căsnicia anterioară sunt aruncate în stradă. Societatea întreagă este coalizată împotriva ei, nimeni nu vrea s-o ajute, poartă pe chipul ei amprenta păcatului. Disperarea ei poate fi uşor citită din răvaşul prin care Vintilă mare logofăt se îndură să-i dea 500 de aspri împrumut: "a rămas goală şi înfometată şi ea şi copiii ei, în plâns. Şi n-a aflat pe nimeni din rudele lor sau din streini sau din negustori ca să-i caute şi să-i miluiascăla sărăcie[59]. A fost o nefericită care şi-a ispăşit din plin păcatele, iar bătrâneţea şi-a petrecut-o în lacrimi şi-n ruşine. Fiica ei, Frusina urându-şi mama, s-a coalizat cu soţul ei Nedelco paharnicul, şi au acuzat-o toată viaţa ca a dat mai multă zestre sorei ei Elena, ba merg chiar mai departe:" o bat şi măscărescu şi nici o cinste n-au de către dânşii la vreme de bătrâneţe"[60].

Acelaşi Lupu Mehedinţeanul care a văzut în purtarea soţiei sale o dezonoare are un copil, pe Preda logofătul, "făcut cu Elina, care au fost ţinut-o Lupul paharnicul posatnică" şi care la 1618 când tată-său moare, avea probabil 20-21 de ani din moment ce era logofăt. Deci legătura cu această Elena avusese loc chiar în perioada când era căsătorit cu Maria[61]. Dar bărbatul adulter nu riscă nimic, el se bucură de complicitatea societăţii masculine.

Résumé

LA VIE EN DEUX. IDENTITÉ FAMILIALE DANS LA VALACHIE (XVII^{e}-XVIII^{e} siècles)

Beaucoup de documents du XVIIIe siécle - les acts de séparation ou de réconciliation, les décisions de divorce, les testaments, les listes de dot, les documents de procès pour les domaines - mettent en valeur le discours du grand nombre sur la vie privée, sur la vie du couple, le comportement familliale, le statut du femme etc. Chaque document est un récit minuscule, une «micro-histoire» qui a comme personage principal l'homme et ses problemes. Ces «récits minuscules» permettent de mieux comprendre la personnalité humaine qui est â la fois réprésentatif et exceptionnel par raport á un milieu socioculturel donné. Avec l'aide de ces «micro-histoires», longtemps oubliées et négligées, on se propose «d'humaniser» le passé.

---

[59] DIR, II,P. 116-117, 346-347

[60] DRH, XXIV, p. 553; XXV, p. 89

[61] *Arhivele Olteniei*, 1939, p. 451

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

CE ARE TURCUL CU PORCUL DE NU-L MĂNÂNCĂ? REPREZENTĂRI ALE TURCULUI ÎN MEDIUL RURAL ROMÂNESC. SECOLELE XVIII-XIX.

OLEG COJOCARU

I.Turcul fantastic (personaj al extremei alterități)

Înainte de a dezvolta subiectul propriu-zis pe care ni l-am propus a-l trata, trebuie făcută o precizare în ceea ce privește imaginea turcului. Ea rezumă o idee care se va încerca a fi tradusă într-o demonstrație și se referă la faptul că nu se poate vorbi despre imaginea *celuilalt* ca despre una singură, la care s-ar reduce una din cele două construcții opozante ale binomului Bun-Rău. Reprezentările negative ale *celuilalt* concurează cu cele pozitive în a crea o imagine în a cărei structură să se păstreze doar anumite elemente, fie cele de nuanță depreciativă, fie din contră cele de admirație. Faptul în sine, că în conștiința populară turcul este un personaj negativ, concentrează în fond o atitudine punctuală care exploatează stările afective, transparente în anumite situații contextuale și care doar în astfel de condiții sunt funcționale.

Turcul, așa cum apare el în diferitele sale ipostaze, posedă de cele mai dese ori un contur care-i accentuează latura negativă. Această caracteristică se datorează în bună măsură discursului *vocilor identitare*, voci, care grație tangențialității lor de durată cu spațiul otoman - un spațiu

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

de presiune alteritară de circa 500 de ani[1] - reuşesc să imprime în timp, în imaginarul colectiv, câteva constante personajului turc.

Turcul ca alteritate însă, este la fel de opozabil *nouă*, asemenea altor alterităţi proxime - maghiară, rusă, germană, sârbă, bulgară etc - fără a le exclude şi pe acelea regionale (părţi din *noi*), din cadrul relaţiilor alteritare. Or, în literatura paremiologică, spre exemplu, aceste alterităţi mai devreme numite sunt compuse dintr-un şir de elemente care le fac să fie percepute şi reprezentate distanţat atât în cadrul comparaţiei între ele, cât şi în al aceleiaşi alterităţi. Ce-i drept, în cazul din urmă comparaţia se face din perspectiva unei analize pe categorii alteritare.

Revenind la ideea tangenţialităţii alteritare, adică interferenţa *vocii identităţii* cu elemente ale alterităţii reflectate, trebuie adăugat faptul că această interferenţă se pretează segmentar unei anumite serii tipologice alteritare, în care *ceilalţi* sunt diferenţiaţi în baza unor criterii, dintre care cele mai spectaculoase sunt cele de natură biologică (animalieră). Fiind plasaţi în cercuri concentrice în jurul unui centru, aceşti *ceilalţi* devin din ce în ce mai *ceilalţi*, adică tot mai diferiţi în raport cu *noi*. Altfel spus, diferenţa dintre *noi* şi *ei* creşte direct proporţional odată cu depărtearea de *centrul lumii*, centru care este condiţia neechivocă a normalităţii.

Localizarea *centrului lumii* este - din această perspectivă - importantă pentru a putea stabili în ce măsură şi ce treaptă ocupa turcul imaginarului alteritar pe scara seriei tipologice a *celorlalţi* mai devreme definită.

Există în această ordine de idei două perspective abordabile. Prima, arhetipală ca substanţă şi arhaică ca formă în egocentrismul său afişat, se autodenunţă răspunzând la întrebarea: "...Unde este mijlocul pământului? - prin - aici unde mă găsesc".[2] O a doua este cea în care rolul de "buric al pământului" rămâne a-l juca un alt centru arhetipal - Constantinopolul - lume în egală măsură a realităţii imediate dar şi a imaginaţiei.

"... Buricul pământului e tocmai în mijlocul curţii aceştia împărăteşti" - afirma un personaj (Cacavela) într-o dispută imaginară (?) cu un hoge turc la Istanbul.[3]

---

[1] Luminiţa-Mihaela Iacob, *Imagologie şi ipostazele alterităţii: străini, marginali, excluşi*, în *Minoritari, marginali, exculşi*, vol. coord.de A. Necula, G. Ferreol, Iaşi, 1996, p. 49-50.

[2] Tudor Pamfile, *Cimiliturile româneşti, introducţiune şi glosar de...*, în col. DVPR, II, 1908, p. 9.

[3] *Cornicea satelor*, Buc., 1875, p. 43 şi urm., apud M. Gaster, *Literatura populară română*, edit. pref. şi note de M. Anghelescu, Bucureşti, 1983, p. 115.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Prin urmare, am crede că dacă din perspectiva dispunerii în spaţiu, ar fi fost improprie categorizarea turcului drept element tranzitoriu între umanitate şi bestialitate (bestia fiind *celălalt* extrem), atunci, din perspectiva "istoriei", imaginaţia populară l-a învestit şi înzestrat pe acesta cu toate atributele inerente unei asemenea poziţii.

În această ordine de idei, legenda originii canine a strămoşului turcului vine să confirme supoziţia noastră. Prin naraţiunea dată, străbunul turcului - rezultat al unei perversiuni sexuale dintre unica fiică a împăratului de Ţarigrad şi un "zăvod d'ăia mari"[4] (cum îl denumeşte naratorul pe câine) - vine să compromită imaginea turcului real, contemporan, îi asigură poziţia dezagreabilă care i se reclamă pentru faptul de a fi - în postura sa de alteritate reală - o alteritate superioară.

De aceea, tendinţa ruralului, dirijată de altfel de o suspiciune şi susceptibilitate cronică de a-l asocia pe *celălalt*, *străinul* cu vrăjitori, persoane demonice din folclorul mitic sau cu omul-monstru (monstru antropomorf) este simptomatică, iar descrierea pe care o deţinem este relevantă în acest sens.

"... Şi a născut fata împăratului şapte znămenii, şapte jigănii că făce-ţi-ai cruce! Äste şapte opăcituri erau cu chip de om până la brâu, iar din brâu în jos, adică picioarele şi şezutul, erau ca de câine; flocoşi, cu ghiare, cu coadă etc. taman ca câinele /.../ Din împeliţaţii ăştia se trag turcii din ziua de azi."[5]

De ce turcul vechi a fost asociat cu câinele? Pot fi sugerate câteva direcţii de interpretare. În primul rând este cunoscut faptul că câinele este perceput fie ca simbol al necurăţeniei,[6] fiind ca şi şacalul un necrofag, care se hrăneşte nu doar cu hoituri, dar devoră până şi cadavre umane[7] fie, dimpotrivă, ca paznic de nădejde, având proprietăţi ciudate: vede spiritele, presimte catastrofele,[8] făcându-se inconştient credit puterii lui nocturne şi celei de clarviziune.[9]

În cazul legendei noastre este exploatată mai ales latura negativă, accentuându-se, - de câte ori o cere sau nu contextul - necurăţenia

---

[4] Iuliu A. Zanne, *Proverbele românilor*, vol. VI, Bucureşti, 1901, p. 410-411.

[5] *Ibidem.*

[6] Alfred Bertholet, *Dicţionarul religiilor*, Iaşi, 1995, p. 91.

[7] Jean-Paul Clebert, *Bestiar fabulos. Dicţionar de simboluri animaliere*, trad. de R.M. Valter , R. Valter, Bucureşti, 1995, p. 77.

[8] *Ibidem.*

[9] Alfred Bertholet, *op. cit.*, p. 91.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

"spurcăciunilor". Este un mod arhaic de percepţie, o percepţie ce-i drept, supravieţuită până în plin secol al XIX-lea sub forma unor credinţe populare ce reclamă ... impuritate nativă turcilor.

"...Turcii se spală des la cur, căci partea asta pute ca câinele plouat, fiind-că a semănat cu câinele - sau - din mâna turcului să nu mănânci nimic, căci ce intră pe mâna turcului se spurcă, fiind nebotezat, - precum şi că - sunt bătrâni care nu-ţi mănâncă nimic din mâna turcului. Se spune că pe când veneau turcii în ţară, le puneau de mâncare în vase de başca, şi bucatele ce rămâneau de la ei, le dau câinilor, iar la porci sau la alte lighioane, de se mănâncă, nu le dau."[10]

Fiind rezultat al unei *conceptio maculata,* turcul este obligat să poarte semnul originii sale bestiale - coada. O poartă pentru a fi recunoscut şi cunoscut. Ea este elementul care-l plasează în categoria alterităţilor extreme şi nu doar una cu ascendenţă pur zoologică, vizibilă. Reminiscenţă animalieră şi stigmat etnic totodată, coada reprezintă şi un personaj care continuă să oscileze între real şi imaginar.

"... Turcii aveau coadă ca câinele, mai înainte vreme, dar s-au scurtat azi ceva, mâine ceva, până a dispărut de tot isprava, - totuşi - sunt bătrâni care spun că erau mulţi, din cei ce veneau de robeau ţara care aveau nişte cozi ca de oi la şezut."[11]

Acest gen de excurs etiologic gravează o întreagă literatură, împregnată de o oralitate cu maximă implicare în modelarea şi manevrarea psihicului individual şi colectiv. Totodată, explicarea trecutului prin prezent, rezumă, prin raportarea la realul pe care îl transmite sau inventează, o stare mentală, o atitudine imediată şi adeseori stereotipă.

Credem în acelaşi timp, că proiectarea obligatorie în trecut a unui personaj imaginar se face, pentru ca acelaşi personaj, decupat din cotidian este deja prea familiar ca să mai poată suporta orice înzestrare animalică pe care i-o reclamă imaginarul popular. Construcţia arhetipală supravieţuieşte, fiind în plus cimentată cu noi argumente, cu sprijin cules din realitate, însoţită cum este firesc de explicarea unei situaţii ce derivă implicit dintr-o imagine preexistentă; dintr-un trecut crezut adevărat: " ... Turcii ţin câini mulţi în curte, căci câinele e tată al lor".[12]

---

[10] Iuliu A. Zanne, *op. cit.*, p. 411.

[11] *Ibidem.*

[12] *Ibidem.*

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Astfel că, în pofida pierderii stigmatului său "peduncular", în universul consensual al mentalului colectiv, asociațiile și filiațiile dintre lumea bestiară și cea umană sunt la fel de persistente. Fantasticul folcloric vădindu-se astfel o prelungire familiară a realului, este perceput de concepția arhaică drept o ipostază a acesteia, adică verosimil, posibil în anumite limite. Aici intervine colectivitatea care îl circumscrie fie în timpuri de odinioară, fie în ținuturi îndepărtate, cunoscute doar din auzite.[13]

II. Ce are turcul cu porcul de nu-l mănâncă

Aceeași legendă a turcului, dă un sens și interdicției de a consuma carne de porc la turci. Conform legendei, după nașterea celor "șapte znămenii" s-a pus probleme alăptării monștrilor. "... Taman atunci, - ne spune povestitorul - fătase și o scroafă /.../ Ce făcea fata? Lepădă purceii de la scroafă și dete copiii ei /.../ Și așa au tot supt de la scroafă până s-au făcut mari".[14]

Este interesantă în acest context, pervertirea de sens pe care o suferă simbolismul porcului în construcția etiologiei prohibiției. Perceput ca animal prin excelență impur în lumea mediteraneană, deci și la islamici, porcul este interzis în alimentație nu datorită acestei impurități a lui, ci dintr-o recunoștință a alăptării la origini, recunoștință reclamată cu insistență de logica creștinului rural de la noi. "... Turcii nu mănâncă carne de porc, căci au supt lapte de la scroafă".[15]

De altfel, a existat un întreg topos pe acestă temă în imaginarul colectiv. În acest cadru tematic conexiunile ce se fac, interferențele cu alte construcții imagologice asemănătoare ne sugerează prezența unei gândiri active, care construiește rețele cauzale cu aplicabilitate extinsă la un șir de reprezentări-stereotip. Drept exemplu, putem analiza reprezentarea turcului bogat sau mănos. Stereotipul în sine nu transmite nimic, decât dacă este însoțit de o explicație stereotip, care să facă apel la bagajul cultural și la imaginația alteritară sedimentată deja în el. În acest mod se simplifică înțelegerea multor lucruri, iar "... Turcii deaceia sunt nație mănoasă, căci au supt la scroafă, care se îngrașă mai mult din nimic".[16]

---

[13] Ovidiu Bîrlea, *Poetica folclorică*, București, 1979, p. 146.

[14] Iuliu A. Zanne, *op. cit.*, p. 411.

[15] *Ibidem*, p. 412.

[16] *Ibidem.*

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Personajul tipizat al turcului bogat sau mănos, traversează uşor şi alte producţii ale imaginarului colectiv, producţii denominate ca amintiri ale bătrânilor sau sinteze de înţelepciune populară (definiţia popularizată a literaturii paremiologice).

" ... Bătrânii spun că-şi aduc aminte când veneau turcii în ţară anul era întotdeauna bun, bucatele se făceau cu îmbelşugare; din contra când veneau ruşii anul era sărac."[17]

Se poate uşor observa din acest citat, cum suprimarea unui element constitutiv pentru o imagine negativă - prejudicierea (căci în unele texte folclorice turcul apare doar ca prejudiciabil) - ilustrează participarea în construcţia imaginii *celuilalt*, a unuia din principalele mecanisme ale imaginarului.

Mecanismul în cauză este exacerbarea. Exacerbarea fie a calităţilor, fie a lipsurilor sau laturilor negative ale *celuilalt*. De aceea, şi mai ales într-o comunitate rurală, tradiţionalistă, valorizarea *străinului* este făcută doar în măsura în care acesta prezintă anumite elemente obligatorii, care să-l propulseze în categoria *minimal valorizaţilor*. Un element cheie, pricipiu al diferenţierii sociale este bogăţia. Acest lucru, se concretizează cel puţin astfel, ca urmare a unei comparaţii graduale la care procedăm, comparând alteritătile concurente la o minimală valorizare, cum ar fi ca exemplu, "concurenţa" alterităţii turceşti cu cea rusească.

" ... Cu turcii îţi mai scoteai din capete, că dacă îţi picau vreodată în mână, aveai cu ce te despăgubi de toate necazurile suferite: luai bănet deţi împăcai nevoile /.../ Pe câtă vreme muscalii erau şi răi, şi cofoşi, şi săraci."[18]

Însoţit de unele categorii stereotipizate, achiziţionate pe parcurs, traseul turcului în imaginarul popular este relevant şi pentru alte reprezentări - decât cea a turcului bogat - degajabile din fondul mitologic al folclorului românesc.

Se ştie că mentalul colectiv face uz excesiv de suspiciuni, care-l plasează pe pista cauzalităţilor de tot felul. De aici şi tendinţa generală de a reprezenta o cauză într-o manieră imagistică de a personifica motive şi stimulente. La fel s-a întâmplat cu turcul, a cărui bogăţie (clişeu devenit clasic) a ajuns să fie explicată printr-o referire la "istorica" alăptare a

---

[17] *Ibidem.*

[18] C. Rădulescu-Codin, *Legende, tradiţii şi amintiri istorice. Adunate din Oltenia şi din Muscel de ...*, în col. DVPR, Bucureşti, Leipzig, Viena, 1910, p. 88.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

acestuia de către o scroafă (*Scroafa*). Sau, cum acelaşi eveniment, revizuit şi redirecţionat, poate explica persistenţa unor alte imagini-clişeu, care au la baza lor mecanismul utilizat în teoria reprezentărilor sociale şi care exprimă nevoia de a decoda toate semnele al căror "foc ascuns" scapă înţelegerii.

Doar în acest sens poate fi interpretat paralelismul izbitor dintre simbolica creştină şi mitologică a porcului, emblema lăcomiei şi lubricităţii[19] şi reprezentările devenite celebre prin uzură ale turcului lacom şi iubăreţ (afemeiat). Simbolul scroafei, la rându-i, este esenţialmente cel al fecundităţii; fapt explicat prin numărul mare de pui fătaţi deodată.

Dar cum fecunditate fără sexualitate nu există, abundenţa primei are drept corespondent, lipsa de măsură a celei de a doua,[20] situaţie agravată prin atribuirea porcului şi a altor calificative depreciative ca duşmănie faţă de om, murdărie, lene etc.[21]

III. Alte identificări zoomorfe.

În una dintre numeroasele legende biblice apocrife de fabricaţie bizantină, descoperim între alte bucăţi de secol XII sau puţin mai târziu, o interesantă caracteristică zoomorfică a popoarelor: "Întrebare: spune-mi, care sunt particularităţile limbilor? Răspuns: italianul e leu, germanul aqvilă, arabul vier, turcul balaur, armeanul guşter, indul porumbel"[22] etc. Chiar dacă caracterizarea dată de manuscrisul slavon i se părea lui B.P. Haşdeu a fi o simplă amplificare literară a vreunei zicători populare sârbe sau bulgare,[23] acest fapt nu poate anula valoarea ei de sursă imagologică a alterităţii şi pentru spaţiul românesc. Dovadă este că ea a fost tradusă încă din secolul al XVI-lea şi la noi, iar mărturie că genul nu ne este străin, este o zicătoare ritmată moldovenească, după care: "... rusu-i ursu,/ turcu-i lupu,/ leahu-i vulpea./ Iar săracul/ Moldoveanul/ când e oaie,/ Când e vacă".[24]

---

[19] Jean-Paul Clebert, *op. cit.*, p. 197-198.

[20] *Ibidem*, p. 251.

[21] N. Coman, *Bestiarul mitologic românesc*, Bucureşti, p. 66.

[22] *Legenda lui Avram*, în B.P. Haşdeu, *Cuvente den bătrâni, tomul II Cărţile poporane ale românilor în secolul XVI în legătură cu literatura poporană cea nescrisă. Studiu de filologie comparată de ...*, edit. şi note de G. Mihaila, Bucureşti, 1984, p. 150-154.

[23] *Ibidem*, p. 153

[24] Iuliu A. Zanne, *op. cit.*, p. 207.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

În spatele acestor coduri zoomorfice pot fi citite - pentru cine ştie s-o facă - imaginile refulate şi proiecţiile bestiare ale unor categorii alteritare ale căror natură stereotipizată este cu atât mai evidentă, cu cât caracterizarea *celuilalt* în baza atributelor animaliere este mai puţin ambiguă. Sau, cel puţin impune alegerea cu predilecţie a variantelor negative, atunci când e cazul unei simbolistici animaliere ambivalente. Astfel că, dacă imaginea turcului asemuit balaurului este grăitoare de la sine, prin simbolismul tradiţional al acestei fiinţe mitologice, atunci, în cazul "turcu-i lupu" operăm cu un produs identitar, în care turcul, un personaj contextual, arhetipal, sugerează o negativitate prin relaţia pe care o are ca alteritate prejudiciabilă (lupul) cu o identitate prejudiciată (oaia sau vaca).

Posedăm prin urmare, elementele de compunere ale unui personaj, pe care deşi cu rezerve, dar îl putem aşeza în categoria alterităţilor extreme, cu precizarea că această aşezare nu epuizează ipostazia acestui personaj.

Turcul real nu populează marginea pământului, acolo unde sălăşluiesc fiinţe ce fac tranziţia dintre om şi animal, însă are o filiaţie directă cu această lume. El poartă semnul acestei lumi - *coada*. Afinităţile care sunt atribuite *celuilat*, ascunsele fire care-l leagă de lumea bestiarelor, opun o identitate care corupe imaginarul pentru a da un alt contur realului. Opune o alteritate care ameninţă şi care este resimţită ca atare.

IV. Străinul (turcul) - o ipostază a răului?

Integrarea răului în viziunea de viaţă a lumii rurale are o semantică multiplă. Ea este o explicaţie, o educaţie dar şi o normare. Însă normarea atributelor celui considerat a fi *duşmanul*, nu se face în exclusivitate doar pentru a exacerba negativitatea. Registrele care ar puncta situaţiile tranzitorii ale segmentului dintre cele două extreme opozante, eludează perspectiva unei interpretări formal-binare mai devreme definite.

Lucrurile sunt mai ambigui în cazul răului a cărui origine, natură sau categorie nu pot fi cu certitudine denominate. Astfel, ca exemplu, în cazul descântecelor, descântătorul înşiră din precauţie toate posibilităţile, toate nuanţele sub care se poate prezenta adversarul malefic înfierat. Unii agenţi nocivi sunt ierarhizaţi şi nu pot fi plasaţi decât în afara comunităţii apelându-se la un şir de alterităţi mai mult sau mai puţin conexe. Într-un

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

descântec teleormănean "de clinuri", acestea pot fi: "... clini tătărăşti,/ englezăşti,/ ovreieşti,/ muscăleşti" etc.[25]

Tratarea freudiană, devenită clasică ca abordare, concretizează că în spatele disprețului față de străini ai celor din clasele de jos, se ascunde o satisfacție compensatoare a celor din urmă ca consecință a prejudiciilor suferite în propria societate din partea privilegiaților.[26] În fond, identificarea străinului ca agent al răului, prin urmare dușman și pericol,[27] nu este neapărat o manifestare fobică (fenomen neurotic cu rădăcini în subconștient). Dovadă sunt farsele imaginare sau reale, pe care și le joacă frecvent două comunități vecine (*noi* și *ceilalți*) și care adeseori nu dezvăluie decât anumite atitudini de conjunctură. Ele ne denotă și altceva decât un simplu "concurs" al fobiilor și al urii.

Însă așa cum există un rău contextual "umanizat", poate exista și un *străin* conjunctural mai pozitiv. Între cele două tipuri de alteritați, poziționate la extremele unei grile ce cuprinde toate categoriile alteritare, de la cele devalorizate la cele idealizate, pot fi localizate și "decojite" unele care scapă paroxismului xenofob. Ilustrativă în acest sens este legenda unui război - transformat într-un concurs de blesteme - între turci și români.[28] În acest pseudorăzboi, în loc să înceapă lupta propriu-zisă, căpeteniile s-au înțeles ca: "... să iasă câte un isteț din fiecare pâlc și să înceapă a blestema".[29] Substituirea eroicului cu anecdoticul dă măsura "îndulcirii" pe care o trăiește alteritatea turcă. În fapt, se crează senzația că confruntarea exprimă mai degrabă opoziția a două comunități rurale vecine, ale căror legături sunt prea intime și adânci ca să se procedeze la rezolvarea litigiului pe cale armată.

Prin urmare, într-un univers în care predomină anecdoticul, pentru fobii nu există spațiu decât doar în anexă. Deși alterității i se recunoaște statutul de categorie diferită, această recunoaștere nu privilegiază totuși construcțiile paroxistice. Identificarea *celuilalt* se produce de regulă

---

[25] A. Gorovei, *Descântecele românilor*, Bucureşti, 1931, p. 279; apud O. Bîrlea, *Poetica folclorică*, Bucureşti, 1979, p. 41.

[26] Apud V.-S. Dancu, *Literatură şi alteritate. Ipostaze ale imaginarului în literatura română*, în "Tribuna", s.n., V, nr. 34, 1993, p. 1.

[27] Viorica S. Constantinescu, *Evreul stereotip. Schiță de istorie culturală*, 1996, p. 215.

[28] C. Rădulescu-Codin, *op. cit.*, p. 90.

[29] *Ibidem.*

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

uzând de diferență, confirmându-se anumite stereotipuri.[30] Astfel, deşi turcii se integrează - fără voia lor - unui univers etico-comportamental familiar identității față de care se raportează ca alteritate, ei sunt totuşi diferiți, aceasta şi deoarece ei se roagă unui *altfel* de Dumnezeu, " ... Lui Alah al lor".[31]

V. Turcofobie prin demonizare.

Identificarea turcului cu dracul (Nefârtatul) nu a fost o regulă, dar această temă a cunoscut o dezvoltare în anumite genuri folclorice: literatura paremiologică, anecdotică, tradițiile şi superstițiile.

Pentru că *celălalt* se detaşează în primul rând vestimentar, prin semne specifice, de recunoaştere, diabolizarea turcului, începe, în mod firesc de la aspectele vestimentare.

Într-o descriere făcută de un oarecare Mihai Lupescu diavolului, acesta din urmă, pe lângă alte atribute vestimentare, " ... are în cap fes roşu"[32] - sugestie care nu poate să scape unei raportări la costumul turcesc ce se impune de la începutul secolului al XIX-lea. Acesta este elementul vestimentar cel mai recunoscut, un semn distinctiv, care se pretinde ca o "port-imagine" ce însoțește oricând şi oriunde pe turcul real sau imaginar. Este un atribut vestimentar ce se impune în imaginarul social modern în cepând din vremea lui Mahmud al II-lea (1808-1839), când costumul european şi fesul încep să se substituie veşmintelor tradiționale otomane.[33]

Întâlnirea cu o alteritate de tip covariat (asemănătoare dar şi diferită), este însoțită de o dorință imediată de a stabili între *noi* şi *ei* o corelație care să explice de ce *ei* sunt diferiți, o explicație care sugerează existența unei legi sau reguli. Astfel, s-ar putea ca unica explicație plauzibilă pentru ruralul creştin la vederea straniului acoperământ al păgânului (fie turban sau fes) s-ar rezuma la un ordinar mimetism al maleficului. Mimetismul la care s-ar deda turcul, ar confirma astfel un statut - la nivelul aşteptărilor anxioase ale creştinului - de agent al răului.

---

[30] V.S. Dancu, *op. cit.*, p. 1.

[31] C. Rădulescu-Codin, *op. cit.*, p. 90.

[32] A. Gorovei, *Folclor şi folcloristică*, edit. de S. Moraru, Chişinău, 1990, p. 73; O descriere asemănătoare: " cel cu şipca roşie", în I. Muşlea, O. Bîrlea, *Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B.P. Haşdeu*, Bucureşti, 1970, p. 163.

[33] A. Miquel, *Islamul şi civilizația sa*, vol. II, 1994, p. 15.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

În fapt, înzestrarea dracului cu fes roşu, venea să suprime prin metoda inversării o incomprehensiune legată de scopul şi sensul aşezării acestui atribut vestimentar de pe capul turcului.

" ... Turcu e şi în chipul dracului, că poartă fes ca şi dracu, poartă fes roşu ca tichia, de aceea şi dracului i se mai zice Tichiuţă",[34] sau - "turcii poartă fesuri în chipul dracului căci ei sunt curat dracul".[35]

Deşi demonizarea personajului nostru nu poate fi comparată ca amploare negativă cu cea a evreului - fiinţă receptată în exclusivitate ca demonică: cu coarne şi cu miros pestilenţial, adică cele două atribute principale ale diavolului - totuşi, turcul era un la fel de redutabil agent al satanei, extrem de periculos, element provocator de psihoze şi fobii colective.

Pentru turc sunt suficiente atributele (în varianta românească) care să-l asimileze diavolului - fesul roşu; coada - element totodată al maleficului dar şi stigmat al bestialităţii sale; precum şi mirosul urât pe care îl emană: " ... din ucigă-i pietrele, se trag turcii din ziua de azi, şi d-aia turcii se spală mereu la şezut, că pute taman ca câinele, turcu".[36] Dar identificarea turcului cu diavolul nu este totală datorită poate şi filiaţiei canine pe care-am văzut mai devreme - i-a reclamat-o imaginarul popular.[37]

Un alt exemplu de valorizare negativă a turcului, în sensul demonizării, poate fi surprinsă şi din acea credinţă larg răspândită conform căreia: " ... când îţi iese în cale un turc, îţi va merge bine, căci turcul are pieze bune".[38] Superstiţia este atestată pentru Moldova încă din 1757, fiind valabilă şi pentru alte alterităţi (romani, evreiască).[39]

Explicaţia credinţei respective o desprindem dintr-un alt eres popular: "... Dacă creştinului îi iese în cale un popă, e semn rău".[40] M. Schwarzfeld a găsit o motivaţie în perfect acord cu mentalitatea magică a ţăranului: " ... popa, fiind omul lui Dumnezeu, nu poate fi atins

---

[34] A. Gorovei, *Popoarele balcanice în folclorul românesc*, în "AAR", Mem. Sec. Lit., seria III, tom XI, 1941-1942, p. 104.

[35] Iuliu A. Zanne, *op.cit.*, p. 412.

[36] A. Gorovei, *op. cit.*, p. 104.

[37] De văzut partea I a articolului prezent.

[38] Iuliu A. Zanne, *op. cit.*, p. 412.

[39] Apud A. Oişteanu, *Mythos & Logos. Studii şi eseuri de antropologie culturală*, 1997, p. 202.

[40] *Ibidem.*

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

de duhul cel rău şi, deci, acesta - ce umblă să facă rele şi-şi caută adăpost la vreun om - se năpădeşte pe sufletul bietului creştin, ce s-a întâlnit cu popa /.../ dacă însă dă de un nebotezat, acesta fiind în orice caz destinat satanei, creştinul scapă de această pacoste".[41]

Astfel că, nici atribuirea turcului de pieze bune nu este în măsură să ne indice decât faptul că asocierea sa dracului este esenţialmente dictată de existenţa sa ca alteritate religioasă. Relaţia dintre turc şi răul demonic este prin urmare fie una amiabilă, fie una de subordonare. Nefiind botezat, turcul este obligat, prin acest statut să se preteze unui heterostereotip, este receptat ca o pradă uşoară a diavolului, iar comportamentul său, în fine trebuie să fie identic acestei reprezentări.

Abstract

WHAT HAS THE TURK WITH THE PIG NOT EATING HIM? IMAGES OF THE TURK IN RURAL ROMANIA

This research wish to point the thesis which claims that any community needs a scheme of "performation" which includes the whole community of "us" and "all of them", or "others".

The ethnic affiliation of "other" is determined by series of concrete and particular situations. These situations depends on proximity or remote of certain sources of "alterity" pressure.

The passage of time created for South-East Europe an image of a Turk, image which played an important role in the above mentioned - sourse of pressure. It is understandable, in this order of thinking, why the image of Turk, in frames and situations which at first sight seems to be inadequate, is present.

Like any other image, the image of the fantastic-Turk (the Turk with tail; or its animal hypostasis) or the devil Turk (Satane's ally or deputy) has its competences in the consensual peasant world. This image had functions - of an educational sistem, an ethyologie, a way of self-knowing through all kinds of mirrors of alterity.

[41] M. Schwarzfeld, *Evreii în literatura populară. Studiu de psihologie populară*, Bucureşti, 1892, p. 14.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

VASILE ALECSANDRI ŞI IDENTITATEA NAŢIONALĂ ROMÂNEASCĂ

STELUŢA CHEFANI-PĂTRAŞCU

"Identitatea este, într-o largă măsură, moştenire şi memorie. Ea se sprijină pe valori şi simboluri şi mituri fondatoare. Naţiunile, precum indivizii, când evoluţia lor pare ameninţată şi primejduită de anumite evenimente, caută în trecutul lor argumente pentru a se linişti în ceea ce priveşte viitorul lor. Dezbaterile actuale asupra identităţii reflectă dificultăţile prezente şi reaprind o problematică mai veche. Ea nu devine intangibilă decât dacă este reaşezată din perspectivă istorică şi dacă i se clarifică geneza"[1], susţinea pe bună dreptate E.M. Lipiansky.

Chiar dacă problematica identităţii se înscrie într-un context determinat de factori economici, sociali şi politici, nu trebuie uitat faptul că identitatea este un fenomen subiectiv. În construirea identităţii naţionale a românilor în secolul al XIX-lea elitele au jucat un rol important. Putem spune că reprezentarea pe care o colectivitate o face unei identităţi comune este fundamentul însuşi al sentimentului comunităţii. Acest studiu de caz nu are ambiţia de a epuiza subiectul, o analiză amănunţită ar necesita mult mai mult timp şi spaţiu cât şi mai multe căutări.

În opera lui Vasile Alecsandri se regăsesc ceea ce de regulă considerăm a fi miturile fondatoare: origine şi unitate. Nu atât prin activitatea lui politică de ministru de externe în 1859, agent diplomatic 1861-1862, 1863-1864, deputat, senator şi vicepreşedinte al senatului[2] cât mai ales prin activitatea lui literară el a contribuit la formarea conştiinţelor românilor.

---

[1] Edmond Marc Lipiansky, *L'identité française. Representations, mythes, ideologies*, La Garenne-Colombes, 1991, p.4.

[2] D. Vitcu, *Diplomaţii unirii*, Bucureşti, 1979, p. 40-83.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Vasile Alecsandri s-a bucurat de un mare prestigiu în epocă. În studiul *Originea şi funcţionarea unui mit literar. Cazul Alecsandri*, Paul Cornea sintetiza: "La 1855 Alecsandri îşi are renumele bine stabilit, la 1870, în epoca Pastelurilor, când Maiorescu îl proclamă, potrivit unui consens unanim, capul poeziei române, el este un clasic în viaţă; după Montpelier ajunge obiectul unui cult cu manifestări ce ţin de hagiografie."[3] Concluzia la care a ajuns Paul Cornea privind exagerarea valorii literare a lui Vasile Alecsandri exceptând valoarea intrinsecă a creaţiei ar fi că este o "fericită coincidenţă cu procesul renaşterii naţionale şi al edificării statului naţional modern."[4]

Putem completa că acea coincidenţă fericită putea trece pe lângă Alecsandri fără să-l influenţeze dacă nu şi-ar fi înţeles rolul său: "Care este scopul nostru când scriem? A răspândi idei într-un cerc cât se poate de larg şi dacă ideile noastre le îmbrăcăm într-un limbaj priceput numai de câţiva inşi, scopul este pierdut. Eu voiesc să fiu priceput de plugărimea de la ţară, de meseriaşul şi de neguţătorul de la oraş tot aşa de bine ca şi de literaţii pricepuţi. Şi când a-şi ştii că scriu numai pentru câţiva literaţi, n-aş scrie defel."[5]

Analizând componentele fundamentale ale identităţii naţionale din opera lui Alecsandri constatăm existenţa miturilor originii şi unităţii, trăsăturile poporului român văzute în port şi obiceiuri, cât şi mitul alterităţii. Primul în semnificaţie şi criteriu cronologic va fi mitul originilor. Orice comunitate de la trib până la naţiunea modernă se legitimează prin recursul la origini. Nimic nu este mai actual, mai ideologizat, decât un început.[6]

Epoca modernă debutează sub semnul mitului fondator român. Un argument în vederea stabilirii identităţii naţionale a românilor constă în studiul istoriei. În anii premergători Revoluţiei de la 1848 şi ai Unirii de la 1859, legitimarea naţională vine pe filieră latină. Originea latină a poporului român se poate lesne dovedi prin "rămăşiţele arheologice în Ţările Române: monumente, medalii, inscripţii, urme de lagăre"[7] pe care Alecsandri le detaliază în explicaţia dată împăratului Franţei. Românii,

---

[3] P. Cornea, *Regula jocului*, Bucureşti, 1980, p. 166.

[4] Ibidem.

[5] *Familia*, 1881, nr.82, 29 noiembrie/ 11 decembrie.

[6] L. Boia, *Istorie şi mit în conştiinţa românească*, Bucureşti, 1997, p. 83.

[7] V. Alecsandri, *Trei convorbiri cu Napoleon III*, publicaţiune întocmită de D. Munteanu-Râmnic, Ploieşti, 1923, p. 18.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

descendenţii romanilor, sunt fraţii mai îndepărtaţi ai francezilor şi italienilor de la care am primit luminile civilizaţiei şi sunt: "însufleţiţi de aceleaşi sentimente şi de aceleaşi principii"[8]. Ei sunt singurii în măsură să susţină lupta provinciilor româneşti pentru unitate şi libertate. Napoleon al III-lea recunoaşte în faţa lui V. Alecsandri că românii sunt "de viţă latină" şi că există "o legatură de familie între ambele naţiuni", de asemenea Cavour, primul ministru al Italiei, afirma că "suntem fraţi ai italienilor"[9].

Românii navighează în imaginar, se pare că încearcă să se rupă pur şi simplu de partea de Europa de care aparţin. Pe baza originii, românii îşi legitimează această dorinţă: sunt descendenţii romanilor şi ca atare "o oază mică pierdută între trei deşerturi: împărăţia austriacă, despotismul musulman şi absolutismul moscovit"[10]. Ei au fost: "stâlpi ai lumii apusene", "sentinelă a libertăţii pentru care ne-am vărsat sângele". Având atâtea merite cererea românilor de a face parte din lumea civilizată este de fapt un drept ce li se cuvine şi care ar trebui recunoscut de Occident.

Originile ilustre dau drepturi românilor de a fi mândru popor cu calităţi excepţionale: "Sunt român cu patru mâini" (*Dumbrava Roşie*); "Că-i român cu şapte vieţi" (Sentinela română); "Dar cresc bujori mândri din sânge de român / Şi pălămida neagră din sânge de păgân"(*Dumbrava Roşie*)[11].

Mitul unităţii îşi are la rândul lui originile în secolul al XIX-lea, în epoca romantică, epoca care a scris şi a regândit istoria. Unitatea era văzută drept ţel al întregului proces istoric şi de aici legitimarea şi necesitatea de a-i găsi rădăcinile în Evul Mediu şi chiar mai înainte.

Problema unităţii implică o mitologie de ordin geografic. Ideea frontierelor naturale este mult mai veche decât cea a unităţii, ea legitima dreptul de a purta război. În veacul al nouăsprezecelea se credea că naţiunile erau predestinate pentru că însuşi spaţiul geografic era predestinat. O istorie unitară presupune, aşadar, şi o geografie unitară. Iar geografia unitară a poporului român s-a elaborat în secolul al XIX-lea şi existent încă sub forma unui cerc cuprins între trei fluvii: Dunărea, Nistrul şi Tisa cu centrul munţii Carpaţi. În varianta românească, munţii unesc, iar fluviile despart.[12]

---

[8] Idem, *Opere*, vol. IX, p. 127.

[9] V. Alecsandri, *Trei convorbiri...*, p. 13, 21.

[10] Idem, *Opere*, vol. III, p. 127.

[11] Idem, *Poezii*, Bucureşti, 1998, p. 53.

[12] L. Boia, *Op, cit.*, p. 149.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Totuşi, la Alecsandri râurile şi munţii nu-i despart pe români, dorinţa lor de unire fiind mult mai mare decât vârfurile Carpaţilor şi stavila fluviilor:

"Sculaţi fraţi de-acelaşi nume, iată timpul de frăţie!
Peste Molna, peste Milcov, peste Prut, peste Carpaţi
Aruncaţi braţele voastre cu-o puternică mândrie
Şi de-acum pe veşnicie!
Cu toţi mâinile vă daţi!"[13]

Ce ţinuturi pot purta titulatura de pamânt românesc? "Mai întâiu Principatele Unite, apoi Banatul, Transilvania, Bucovina şi Basarabia, ce le înconjoară, apoi satele româneşti răspândite pe malul drept al Dunării"[14]. Interlocutorul, Napoleon al III-lea, a fost impresionat să afle că aceste provincii numărau 9 milioane de români. Prin teritoriul întins şi prin populaţia numeroasă, românii încercau să-şi legitimeze dreptul unei naţiuni la existenţa statală. Erau bine cunoscute, în epocă, ideile lui Napoleon al III-lea, care a găsit în jurnalul de la Sfânta Elena o politică grandioasă, de mare anvergură, fondată pe aglomerări naţionale. Acele naţionalităţi ar fi venit la curtea Franţei pentru a reglementa orice animozităţi apărute între ele. Politica europeană ar fi avut un singur tribunal şi un singur judecător în persoana împăratului Franţei. Era o reluare a politicii primului Napoleon, dar actualizată. S-a afirmat faptul că secolul al XIX-lea a fost secolul naţionalităţilor prin excelenţă. După Gh. I. Brătianu secretul împăratului Franţei consta în aplicarea "principiului naţionalităţilor" de care se simţea ataşat încă din timpul exilului său. De această politică s-au bucurat italienii, românii şi germanii.[15] Napoleon al III-lea susţinea naţiunile numeroase gândind că sunt stabile, iar cele mici sunt surse ale instabilităţii echilibrului european. Nouă milioane de români însemnau mai mult decât un popor, o barieră în calea Rusiei spre Constantinopol şi un aliat puternic în rezolvarea "chestiunii Orientului" explica ministrul de externe V. Alecsandri, în ianuarie 1859, împăratului francez.[16] "Pentru noi românii", spunea el, "căderea puterii ruseşti în Orient asigură viitorul naţiunilor ce compun Imperiul Otoman".[17]

---

[13] V. Alecsandri, *Poezii*, p. 75.

[14] Idem, *Trei convorbiri...*, p. 18.

[15] Vezi Gh.I. Brătianu, *Napoleon III et les nationalites,* Bucureşti.

[16] V. Alecsandri, *Trei* convorbiri..., p. 28.

[17] Idem, *Opere*, vol. VIII, p. 230.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Unitatea teritorială este dată de unitatea lingvistică şi de omogenitatea populaţiei. În toate provinciile româneşti se vorbea cu mici diferenţe aceeaşi limbă. Importanţa acordată criteriului lingvistic s-a datorat în bună parte fondului romanic al limbii române. Era o mândrie să demonstrezi acest lucru căci ea îţi dădea dreptul de a-i numi pe francezi şi italieni fraţii tăi. Cel mai bun indiciu al existenţei unei naţiuni rămâne criteriul lingvistic. Francezii ţineau foarte mult la limba lor, considerând că oricine stăpâneşte bine limba franceză este francez.

Pentru a-i demonstra lui Napoleon al III-lea înrudirea limbii române cu limba franceză Alecsandri îi scrie: "două versuri dintr-un cântec popular, păstrat în România de pe timpul unchiului Majestăţii Voastre: Bonaparte nu-i departe/ Vine să ne dea dreptate."[18] Ar fi fost uşor pentru Alecsandri să cadă în natura exagerărilor, dar el a păstrat un echilibru şi un bun simţ în construcţia unor idei menite să formeze identitatea naţională.

Alecsandri combate ideea de latinizare accentuată a limbii române. Românii sunt *nobili descendenţi ai vechilor romani* (s.n.), dar mult mai important este adevărul prezent, o reîntoarcere în timp i se părea hazardată şi plină de ridicol. Pentru a înlătura această tendinţă funestă merge pe două căi. În primul rând în 1863 scrie o *Gramatică*, unde adopta o ortografie simplă pentru ca "poporul să-şi scrie limba curat", dar mai ales pentru a putea scrie, ceea ce nu s-ar fi putut întâmpla, "după ortografiile încâlcite şi prea învăţate din Ardeal."[19] În al doilea rând neuitând că orice năravare lecuire atunci când faci haz de el, ridiculiza "etimologomania, boala care ameţeşte mai rău mintea omului" scriind un vodevil într-un act, *Rusaliile în satul lui Cremine*. În această piesă personajul principal este un învăţător de sat, pe nume Ion Găluşcă, care şi-a descoperit arborele genealogic. Era descendentul lui Ianus Galucus, un general roman ce s-a luptat în Gallia pe vremea lui Caesar. "Am aflat că ardelenii aflători în Bucureşti au rămas furioşi asupra mea, lucru de care puţin îmi pasă, căci mai am încă destule săgeţi ascuţite în tolbă".[20]

Treptat moda de a adăuga în coada numelui terminaţia -us cât şi consoanele duble a dispărut. A necesitat însă un îndelungat timp. Alecsandri găsea mult mai importantă strângerea legăturilor între români şi italieni decât latinizarea forţată. Astfel, îi cere lui Cavour dreptul de a înfiinţa o catedră de literatură română la Torino, cerere care i se aprobă.[21]

---

[18] V. Alecsandri, *Trei convorbiri...*, p. 26.

[19] Idem, *Opere*, vol. IX, p. 171.

[20] *Ibidem*.

[21] *Ibidem*,, vol. VIII, p.426.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Primul profesor urma să fie Vegezzi Ruscala, "singurul literator din Italia care cunoaşte limba, literatura şi aspiraţiile românilor."[22] Cu această ocazie Biblioteca Universităţii din Bucureşti avea să se îmbogăţească prin donarea unei biblioteci de către Cavour.

Poporul român a trebuit să se lupte pe un al doilea front, tot la fel de periculos ca şi primul, tendinţa de a se franţuzi. Elitele considerau că exista o diferenţă majoră între a şti franţuzeşte şi a nu şti. „A fi" sau „a nu fi" consta în acest lucru. Alecsandri consideră a avea şi de data aceasta nobila misiune de a reda limba românilor. Comediile *Chiriţa în provincie* şi *Chiriţa în Iaşi* sunt savuroase prin comicul limbajului. Sunt celebre cuvintele franţuzite de Guliţă: *trântision*, *furculision*, *lingurision* etc. (s.n.). Cât şi construcţiile de fraze jumătate în franceză, jumătate în moldoveneşte ale Chiriţei: "Oui....nous lavons le bail....spălăm putina.....Quoi? Nous disons comme ça en moldave" sau "il a mange une terrible.....comment dites vous en francaise... une terrible trântă!"[23]

Identitatea naţională se regăseşte în omogenitatea locuitorilor provinciilor româneşti şi în unitatea etnică, afirma Alecsandri în faţa lui Napoleon al III-lea. Prietenul său, francezul E. Grenier, îi cere explicaţii în legătură cu diferenţele dintre moldoveni şi valahi. Alecsandri realizează un tablou în care aceste diferenţe ţin de caracter şi nu de etnie. Termenul de comparaţie este dat de moldoveni, care sunt: "amabili, ospitalieri, gândesc de zece ori până adoptă o idee, practici, cu mai mult tact, mai multă seriozitate, mai multă ţinută." Femeile moldovene sunt mult mai instruite şi mai distinse. Valahii sunt: "gasconii României, trândavi, se întrec a produce mai mult efect prin ţinută, glumeţi, adoptă orice inovaţie, politică, literară sau chiar socială cu o uşurinţă uimitoare." Dupa ce a realizat această fişă psihologică verdictul este dat de autor: moldovenii şi valahii sunt unul şi acelaşi popor.[24]

Alecsandri pleda pentru unitatea românilor şi pentru o istorie naţională concepută în spiritul acestei unităţi. Ne-am întrebat care este şi cum percepe scriitorul raportul dintre identitatea provincială şi cea naţională? Fapt caracteristic, la el, Moldova îşi menţine un anume grad de individualitate. Până în momentul realizării Unirii, Moldova apare în opera sa ca o realitate concret-individuală, "patria şi ţara". Astfel prin piesa *Iorgu de la Sadagura* autorul dorea să înlăture "proasta afectare de a disprețui tot ceea ce era naţional: limba, obiceiuri şi chiar Moldova

[22] V. Alecsandri, *Trei convorbiri...*, p. 27.

[23] V. Alecsandri, *Teatru*, passim.

[24] Idem, *Opere*, vol. VIII, p. 272-273.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

însăşi".[25] Piesa se termină cu concluzia personajului principal Iorgu: "Acum ştiu să preţuiesc bunătăţile care ne-au rămas de la strămoşi şi să deie Domnul să le păstrăm totdeauna pentru ca să rămânem tot români şi să ne fie dragă ţara noastră!.....Să trăiască Moldova !"[26]

Remarcăm binomul român-Moldova. Identitatea este românească, patria este Moldova.

"Scumpa ţară şi frumoasă
O, Moldova, ţeara mea !
.....
Şi-ai tăi codrii de verdeaţă,
Unde curg, şoptesc uşor
Reci izvoare ce dau viaţă,
Doine care zic de dor
Şi-al tău cer care zâmbeşte
Sufletului românesc
Şi oricare mă iubeşte
Şi-ori pe care eu iubesc!" (*Adio Moldovei*)[27]

Dar după 1859 poezii cu titlu *Adio Moldovei* sau *Moldova în 1857* nu şi-au mai găsit locul în creaţia lui Alecsandri. Există la Alecsandri o dedublare? Greu de ştiut. Oficial el îşi înţelege rolul de mentor al publicului larg, iar sentimentul personal trebuie estompat în raport cu acesta. În scrisori, regăsim nostalgii provinciale şi/sau mai ales după 1859. Bucureştiul însemna o capitală care "îmi este nesuferită", o "hărmălaie", "ademenirile vieţii foarte puţin atrăgătoare şi acele a capitalei foarte nule". Toate aceste referiri poartă datele de:18 decembrie 1867, mai 1868, 14 febrarie 1869.[28] În scrisorile trimise din străinătate, când se referea la Mirceşti, o făcea cu apelativul "la Moldova". O istorie a românilor în ansamblu, dar totuşi o istorie cu punctul central în Moldova.

Obiceiurile şi tradiţiile definesc o naţiune atunci când ele se remarcă prin vechimea şi unitatea lor. Alecsandri s-a simţit atras de orizontul ţărănesc. Primele poezii vor fi de inspiraţie populară. Între 1843-1844 întreprinde primele călătorii în provinciile româneşti în căutarea folclorului autentic. Aceste căutări se vor materializa în volumul *Doine şi lăcrămioare*, apărut pentru prima dată în 1853 la Paris, într-o publicaţie

---

[25] *Ibidem*, p. 257-258.

[26] V. Alecsandri, *Comedii şi drame*, Cluj-Napoca, 1986, p. 87.

[27] Idem, *Poezii*, p. 47.

[28] Idem, *Opere*, vol. IX, passsim.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

franceză. Explorarea acestui spaţiu virgin îi aduce mari satisfacţii, atunci când regăseşte motive asemănătoare în toate provinciile româneşti. Pentru această culegere, poetul v-a primi elogii din partea celorlalţi scriitori. Sfârşitul acestui periplu are loc cu: "câteva cântece din Bucureşti, pe lângă cele culese din Moldova, Valahia, Transilvania şi Basarabia."[29]

Portul ţărănesc, piesă cu valoare naţională în istoria unui popor, se bucura de o atenţie deosebită din partea lui Alecsandri. Acesta îi dă o utilizare neaşteptată: în piesa *Nunta ţărănească* actriţele sunt îmbrăcate în ţărăncuţe, iar marele actor Millo de asemenea. Piesa se termină în acordurile şi în dansul horei ţărăneşti, jucată pentru prima dată pe scenă.[30] Valoarea de îmbrăcăminte naţională acordată portului ţărănesc reiese, la Alecsandri, din scrisoarea adresată Elenei Cuza în februarie 1859. Poetul îi cere acesteia "să brodeze un costum întreg de ţărancă româncă pentru Majestatea sa împărăteasa francezilor şi un mic costum pentru prinţul imperial", motivând că "împărătesei îi place foarte mult costumul nostru naţional."[31] La rândul său Ion Ghica îi combătea pe acei străini care nu gustau folclorul românesc adunat şi prezentat de amicul său V. Alecsandri.[32]

Cetatea lumească trăieşte două psihoze: frica de duşmanul ştiut, de obicei cel extern, şi de cel neştiut de lângă el. Împotriva duşmanului declarat aşează bariere solide. Adevărata psihoză la români este trăită în momentul declanşării fricii de cel de lângă el. Faţă de străini românii sunt ospitalieri. Potrivit memoriei colective pe român îl caracterizează în cel mai înalt grad omenia. Această trăsătură a românilor se datorează caracterului patriarhal al societăţii. Chiar Alecsandri, în scrisoarea din 14 octombrie 1848 adresate unei doamne franceze, se legitima ca fiind : "un ţăran de la Dunăre, cvasibarbar, un moldovean."[33] În februarie 1859, înaintea începerii misiunilor diplomatice de la Paris, Torino şi Londra, V. Alecsandri afirma: "Eu, un biet ţăran de la Dunăre, aveam să mă găsesc în contact cu capacităţile cele mai recunoscute din Europa, cu oamenii cei mai însemnaţi. Nu dar fără grije mă întrebam de voiu putea să mă ridic şi să mă ţin la înălţimea însărcinării mele. Însă găseam o îmbărbătare în tainica şi deplina convingere ce aveam demult, că Dumnezeu ţine cu românii."[34]

---

[29] V. Alcsandri, *Opere*, vol VIII, p. 451.

[30] *Ibidem*, vol. IX, p. 259.

[31] *Ibidem*, vol. VIII, p. 438.

[32] I. Ghica, *Scrisori către V. Alecsandri*, Bucureşti, 1967, p. 103-105.

[33] V. Alecsandri, *Opere*, vol. VIII, p. 127.

[34] V. Alecsandri, *Trei convorbiri...*, p. 8.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Acest caracter frust al societăţii româneşti în concepţia lui Alecsandri era dat de faptul că ei fiind santinelă a lumii romane nu au avut timpul necesar de a-şi dezvolta artele şi datorită lor Apusul a putut să se dezvolte. Popor de sacrificiu, acum aşteaptă să i se recunoască meritele şi să fie sprijinit în lupta de a depăşi graniţele în care l-a ţintuit vitregia istoriei. În timpul celei de a doua misiuni diplomatice în Occident, din 1861-1862, Alecsandri găseşte de cuviinţă să aducă Apusul civilizat în graniţele spaţiului românesc, dacă românii nu pot fi incluşi în aria sa. Are insolita idee de a-i cere ministrului piemontez Cavour permisiunea de a popula Basarabia cu italieni în locul bulgarilor: "coloniştii bulgari din Basarabia fiind de rasă slavă formau o populaţie ostilă românilor, un element uşor manevrabil în mâinile ruşilor[....] intrigile emisarilor ruşi izbutiseră să îi înşele cu făgăduieli măreţe, făcute chiar în numele ţarului Alexandru." Italienii erau mai buni decât bulgarii în concepţia lui Alecsandri din două considerente: sunt "din aceeaşi rasă cu noi şi oameni muncitori."[35]

Ruptura cu Estul, decisă de elita secolului al XIX-lea, s-a materializat printr-o puternică devalorizare şi culpabilizare a unor popoare şi culturi care până atunci oferiseră românilor mai curând modele decât motive de lamentare.[36]

Primul popor către care şi-a îndreptat oprobiul elitei a fost poporul grec, cel care a finanţat domnii Moldovei şi ai Ţării Româneşti. Se credea în epocă următorul fapt: cauza decăderii Ţărilor Române se datora proastei guvernări a fanarioţilor. În aceste condiţii şi ca urmare a acestor idei se juca pe scena Teatrului Naţional din Bucureşti, în1879, cu succes, piesa *Despot Voda*, în care personajul principal era un grec. Fişa psihologică a acestuia reprezenta de fapt adevăratul tablou a ceea ce credeau românii despre greci: duplicitari, perfizi, corupţi, lipsiţi de demnitate, cu un orgoliu imens tipic bizantin. În particular Alecsandri spunea: "Tu ştii cât îi iubesc pe greci! Mă voi lăsa păcălit de ei? Sunt sigur de contrariu...."[37] Turcii şi ruşii nu au dosare mai bune decât grecii, dar sunt întâlniţi în opera lui Alecsandri mult mai puţin.

Dar identitatea nu se constituie numai într-o relaţie cu sine însăşi, ea se construieşte de asemenea în confruntarea cu celălalt. Atunci când celălalt se află în interiorul cetăţii el oferă adesea mai multe trăsături de alteritate şi stimulează în mai mare măsură tot felul de nelinişti decât celălalt din afară. Trei etnii au fost mitificate: ungurii, evreii şi ţiganii.

---

[35] Idem, *Opere*, vol. IX, p. 20-29.

[36] L. Boia, *Op. cit.*, p. 183.

[37] V. Alecsandri, *Opere*, vol. IX, p. 337.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Naționalismul lui Alecsandri are tendințe virulent xenofobe. Aceste etnii sunt înfierate în poezii, teatru, discursuri politice iar pe român îl avertizează: "să te fereşti române, de ce-i străin în casă."

Ungurii primesc la Alecsandri denumirea de *lifte păgâne, lifte trufaşe* (s.n.), sunt văzuți şi interceptați ca avizi după teritorii. "Şi cine-ar putea crede?....chiar duşmani fraţi, creştini!/ Trufaşi cu toţii, sălbatici, lacomi, vicleni şi orbi/ Care împrejurul ţerii, precum un cârd de corbi/ Stau gata s-o sfâşie" (*Dumbrava roşie*).[38]

Al doilea pericol şi mult mai acut datorită ideii de putere obscură, puterea banului, era interceptat în epocă venind din rândurile evreimii: "Hulească evreimea fanatică, duşmană/ Ordone umilirea simţirei creştineşti/ Ca să complacă urei şi turbei evreieşti/" (*Rapirea Bucovinei*)[39]

În concluzie, opera lui Vasile Alecsandri poate fi studiată din perspective mult mai complexe decât cele literare. Analiza operei sale atât poetice, cât şi dramatice relevă implicarea lui Alecsandri în procesul de consolidare a identității naționale româneşti. Alecsandri dezbate numeroase elemente care stau la baza asumării unei identități naționale: limbă, port, istorie şi contribuie la construirea miturilor unității şi al originii. Uneori opiniile sale prezintă tendințe de exagerare a acestor elemente, chiar mergând către extreme, de înțeles în contextul istoric al secolului al XIX-lea, dar Alecsandri, datorită rafinamentului său intelectual, reuşeşte să păstreze un echilibru în discursul său. Rolul său în procesul de consolidare a conştiinței naționale are o importanță deosebită şi ar fi de sperat ca istoricii să se aplece tot mai mult asupra imaginarului ce populează opera sa şi pe care, de ce să nu recunoaştem, îl regăsim în bună măsură populând memoria colectivă actuală.

Abstract

NATIONAL IDENTITY AT VASILE ALECSANDRI

The article analyzes the problem of national identity in the work of one of the most famous Romanian writers and politicians, Vasile Alecsandri. The study is focused on his poetry and plays written both before and after the unification of Moldavia with Vallachia in 1859. There a re presented his opinions about the origins of the Romanians, their unity in language and traditions and also their relationship with "the Other."

[38] Idem, *Poezii*, p. 54.

[39] *Ibidem*, p. 91.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

ALTERITATE ŞI IDENTITATE NAŢIONAL-CONFESIONALĂ. DISCURSUL UNUI CLERIC ORTODOX DIN ROMÂNIA SECOLULUI XIX (Melchisedec Ştefănescu)

ALEXANDRU JINGA

Introducere

În cadrul demersului de faţă considerăm că nu este lipsită de importanţă amintirea rolului jucat de Melchisedec printre contemporanii săi. Mediul de origine al lui Melchisedec pare a fi influenţat, prin tradiţiile ecleziastice ale familiei, raportarea sa la un for "central" prin excelenţă: biserica. Tatăl lui era (în satul Gârcina) preot, ca toţi înaintaşii săi până la a patra generaţie, conform tradiţiilor familiei, după care cel mai îndepărtat strămoş cunoscut în linie bărbătească este un protopop din Târgul Neamţ, care trăia în prima jumătate a secolului XVII. Mama era la rândul ei fiica unui preot, călugărit la bătrâneţe, ca şi multe din rudele colaterale, precum şi fraţii şi surorile personajului, cu o excepţie[1]. Astfel, putem presupune că Mihail Ştefănescu avea în vedere şi tradiţiile familiei atunci când se călugărea în 1844, la vârsta de 20 de ani. În afara acestei

[1] Constantin C. Diculescu, *Episcopul Melchisedec. Studiu asupra vieţii şi activităţii lui, cu un portret şi escerpte din corespondenţă*, Bucureşti, Tipografia Cărţilor Bisericeşti (T.C.B.), 1908, pp. 2-4. Aceluiaşi autor îi suntem datori şi cu restul informaţiilor biografice despre Melchisedec. Pentru această din urmă problemă, vezi şi Paul Mihai, Din corespondenţa episcopului Melchisedec (Studiu introductiv), în "Biserica Ortodoxă Română" (B.O.R.), LXXVII, nr. 5-6, ian. 1959, pp. 493-612

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

motivații, și pe lângă convingerile personale, gestul amintit poate fi văzut și în cadrul preocupării pentru valorificarea capacităților tânărului prin intermediul ierarhiei ecleziastice, preocupare de care Neofit Scriban, protectorul său din acea perioadă, nu pare străin. În orice caz, actul din 1844 avea să decidă evoluția ulterioară a autorului său. Acesta este ierodiacon în același an, ieromonah în 1851, protosinghel în 1852, arhimandrit în 1856, arhiereu în 1857, locotenent episcopal în 1861, episcop în 1865. În această ultimă calitate, el este un membru activ și apreciat al Sfântului Sinod - organ central de conducere a Bisericii Ortodoxe din România - după înființarea acestuia în 1872. În 1886 candidează fără succes pentru scaunul de mitropolit primat, faptul stârnind controverse în epocă. Dar cariera protagonistului nu se face remarcată doar în cadrul clerical. Fiind un susținător al politicii ecleziastice a lui Cuza, el e numit în 1860 ministru al cultelor și instrucțiunii publice, post la care renunță după câteva zile, sub presiunea opoziției antiguvernamentale. Același minister, împreună cu funcția de consilier al coroanei, îi este propus din nou în 1868, după îndeplinirea cu succes a unei misiuni diplomatice în Rusia, țară în care studiase între 1848-1851. În sfârșit, din 1870 este membru al Societății Academice Române, devenită în 1879 Academia Română, fiind autorul unor contribuții istoriografice apreciate în timpul său[2].

Analiza de față se bazează pe texte ale personajului, în care am căutat ceea ce ne apărea ca semnificativ privind atitudinea acestuia față de ne-romani și ne-ortodocși. Suntem de părere că, dacă textele lui Melchisedec se impun ca un eșantion privilegiat pentru tipul de cercetare pe care îl încercăm, nu mai puțin ele pot fi creditate ca revelatoare pentru climatul unei epoci. De asemenea, considerăm (fără a ignora legătura

---

[2] Alexandru Zub: *A scrie și a face istorie*, Iași, Junimea, 1981, pp. 19, 31, 45, 113, 126, 134, 141, 265, 289; *De la istoria critică la criticism*, București, Editura Academiei R.S.R., 1985, pp. 42, 58-9, 169, 179, 227. Prezentăm câteva titluri de lucrări: *Biografia Prea Sânțitului Dionisie Romano Episcopulu de Buzeu*, Bucuresci, Tip. Academiei Române, 1880; *Chronica Hușilor și a Episcopiei cu asemenea numire dupe documentele episcopiei și alte monumente ale țerei*, Bucuresci, Typografia C. A. Rosetti, 1869; *Chronica Romanului și a episcopiei de Romanu*, Bucuresci, Typografia Națională, 1874; *Inscripția de la Monastirea Resboenii, Județul Nemțului*, Bucuresci, T.C.B., 1882; *Notițe istorice și archeologice adunate de pe la 48 mănăstiri și Biserici antice din Moldova*, București, T.C.B., 1885; *Relațiuni istorice despre Țările Române din epoca de la finele veacului alu XVI-lea și începutulu celui alu XVII-lea*, Bucuresci, Tipografia Academiei Române (Laboratorii Români), 1882

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

problematică dintre text şi subiectivitatea autorului) că discursul studiat sugerează o imagine relativ coerentă privind raporturile dintre "noi" şi "ceilalţi", imagine pe care am încercat s-o prezentăm prin prisma relaţiilor dintre "centru" şi "periferie"[3].

De aceea este necesar să explicăm ce înţelegem prin aceste noţiuni. Centrul urmărit aici este - ca şi periferia - un locus în ordinea axiologică în primul rând - deşi, cum vom vedea, acestora le pot fi asociate zone geografice; în analiza noastră am urmărit şi conotaţiile teritoriale pe care le pot avea centrul şi periferia). Ne-am concentrat asupra a două "nuclee valorice", atestate în textele studiate prin patru mărci, care ne-au apărut ca fiind asociate două cate două (românism-ortodoxie, cultură-civilizaţie). Ele se prezintă ca "subcentre" ale centrului trancendental - divinităţii -, căruia îi preiau din calităţi: ele apar ca ceea ce este bun şi important.

Periferia este ceea ce se asociază acestor (sub)centre ca exterior lor, apărând ca mai puţin bun sau mai puţin semnificativ. Ea poate fi ilustrată de mărci ca: barbarie, lipovenism, jidovism, papism. Însuşirile astfel desemnate sunt *negativizate* - dacă sunt opuse în mod dihotomic nucleului pozitiv - şi *devalorizate* - când ele reprezintă o versiune "degradată", mai puţin importantă, a acestui nucleu. Negativitatea şi devalorizarea se întâlnesc în proporţii variabile (şi cu intensităţi diferite) în ansamblul zonei de margine.

Tot în măsuri deosebite, asupra aceleiaşi zone se exercită reflexe contradictorii de asimilare şi de excluziune. Pe de o parte, spre periferie este orientat "altruismul" lui Melchisedec, altruism ce vizează propagarea a ceea ce este bun şi important în dauna a ceea ce este mai puţin bun şi important. Pe de altă parte, contactul dintre ceea ce este pozitiv şi semnificativ şi ceea ce este plasat la margine face deseori obiectul interdictului, aceasta fiind o formă de separare declarată. Excluziunea absolută ne apare însă ca fiind mai puţin una conştientizată; ea ţine de o atitudine ne-explicită de dezinteres faţă de celălalt. Zona de excluziune absolută se află acolo unde negativitatea devenită "dat" ontologic şi devalorizarea extremă se întâlnesc.

---

[3] O aplicare a acestor două concepte în cazul unui subiect individual (ele sunt folosite de obicei în cazul colectivităţilor), la Rory Childers, *Center and Periphery: Mandelstam and Soviet Power*, în "Center: Ideas and Institutions", lucrare editată de Liah Greenfeld şi Michael Martin, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1988, pp. 66-95

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Ortodoxia: expansiune şi segregare

Nu putem ignora în analiza de faţă ceea ce ne apare ca fiind cheia de boltă a sistemului axiologic pe care urmărim să-l descriem. În discursul studiat divinitatea reprezintă centrul ultim, centrul tuturor centrelor. În împărăţia lui Dumnezeu se află adevărata viaţă, opusă traiului inautentic de pe această lume. Acest lucru este prezentat explicit într-o scrisoare din 1845, prin care Melchisedec le anunţă părinţilor lui moartea unui frate al său, pentru care îi consolează: *"Atunci iubitul mieu frate şi al vostru dulce fiu George a trecut din moarte la viaţă şi ne-a lăsat lumea nouă..."*[4].

Mărcile asupra cărora ne vom concentra în continuare constituie la nivelul discursului mărturia unor "subcentre" articulate în jurul acestui centru ultim. Pentru revendicarea ameliorării tratamentului preoţilor de către stat, poziţia instituţiei ecleziastice în societate este descrisă cu ajutorul metaforei cer-pământ:

> Precum pământul n-ar putea exista fără ceriu, carele îi dă lumina, căldura, aerul, ploaia, roua, etc., tot aşa o naţiune civilizată nu poate exista şi progresa fără religiune şi moralitate, care se prezintă în biserică şi în servitorii ei. Biserica trebuie întreţinută cu toata cuviinţa, ca un depozit sacru al Dumnezeirii în omenire...[5]

Datorită instituţiei sinodale, care a ferit-o de derivele creştinismului - reprezentate de *"absolutismul papal"* şi de *"anarhia protestantă"* - *"biserica ortodoxă stă astăzi în mijlocul acestor două extreme"*. Iată un alt mod de a afirma poziţia centrală a bisericii ortodoxe între diferitele biserici creştine. Ceea ce justifică această dispunere este contactul neîntrerupt cu tradiţia apostolică de o parte, părăsirea acestei tradiţii de cealaltă parte[6].

---

[4] Constantin C. Diculescu, *Din corespondenţele episcopului Melchisedec.* Culese, adnotate şi însoţite de o prefaţă, Bucureşti, T.C.B., 1909, p. 82; despre centrul trancendental, Edward Shils, *Center and Periphery. An Idea and Its Career, 1935-1987*, în "Center: Ideas ...", pp. 250-82, pp. 254-5

[5] *Memoriu despre starea preoţilor din România şi despre poziţiunea lor socială şi materială*, Bucureşti, T.C.B., 1888, p. 9.

[6] Pentru legătura cu tradiţia apostolică, a se vedea *Studiu despre ierarchia şi instituţiunea sinodală în Biserica ortodoxă a răsăritului în genere şi despre ierarchia şi instituţiunea sinodală în Biserica ortodoxă română în special*, Bucureşti, T.C.B., 1883, pp. 4-9; pentru îndepărtarea protestanţilor de această tradiţie, *ibid.*, p. 13; biserica

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Raportul valoric dintre biserici are repercusiuni asupra situației membrilor ei. "Distanța" față de poziția bisericii ortodoxe, determinată de diferența față de normele ei, determină o ierarhie valorică. Această viziune reiese din încercarea de a clarifica raporturile dintre clerul ortodox și aparținătorii altor confesiuni:

> Persoanele străine de biserica ortodoxă a României pot fi: a) creștinii eterodocși precum sunt: catolicii romani, protestanții (luteranii și calvinii), care în unele doctrine dogmatice se deosebesc de ortodocși; b) creștinii de alte rituri, precum: armenii, lipovenii staroveri, care nedeosebindu-se dogmaticeşte de ortodocși, totuși au ritualul lor deosebit de al bisericii ortodoxe, și păstrează o veche tradițională a lor răceală către uzanțele rituale ale bisericii ortodoxe; c) necredincioșii, precum: jidovii, mahomedanii etc., care nu cred în divinitatea și întruparea fiului lui Dumnezeu, Domnul nostru, Iisus Christos, întemeietorul bisericii creștine, nici primesc morala evanghelică ca normă pentru conduita lor. Creștinii eterodocși și de alte rituri, menționate la literele a, b, care sunt stabiliți aici în țară, deși au bisericile și pastorii lor sufletești în unele locuri, și bisericile lor, prin multe doctrine și uzanțe, mai mult sau mai puțin, se deosebesc de cea română ortodoxă, totuși ei cred ca și noi în Sânta Treime, în divinitatea și întruparea fiului lui Dumnezeu pentru mântuirea oamenilor, sunt botezați în numele Sântei Treimi, al Tatălui, al Fiului și Sântului Duh și prin apă, ca simbol al curăției de păcatul strămoșesc, și au evanghelia ca normă a vieții creștinești, și cărora pentru aceasta li se aplică cuvântul Sântului Apostol Ioan: "Tot Duhul, carele mărturisește pe Christos că a venit în trup, de la Dumnezeu este". Către acești creștini biserica noastră trebuie a avea cu totul o altă conduită decât către cei necredincioși, și la nevoile lor religioase trebuie a le da tot ajutorul

---

ortodoxă între cele două extreme, vezi *ibid.*, p. 46. Ca autori ai lucrării sunt pomeniți, pe lângă Melchisedec, Calinic Miclescu (mitropolitul primat) și Iosif Naniescu (mitropolitul de Iași), ca membrii ai Comisiunii Sântului Sinod însărcinată cu redactarea acestuia. Diculescu consideră ca lucrarea se datorează în cea mai mare parte "erudițiunii" lui Melchisedec (*Episcopul...*, p. 61). Despre capitalul reprezentat de trecutul bisericii ortodoxe, de data asta ca argument strategic în lupta dintre catolici și protestanți în epoca reformei, în *Biserica Ortodoxă în luptă cu Protestantismulu în special cu calvinismulu în veaculu XVII și cele două sinoade din Moldova contra calvinilor*, București, Tipografia Carol Göbl, 1890, p. 1. Uneori "trecutul" sau "tradiția" pot fi folosite pentru legitimarea unor sisteme centrale actuale, sau pot deveni la rândul lor un centru în sine (Edward Shils, *Center and Periphery. An...*, p. 255

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

posibil, de care ei au necesitate, pentru îndestularea sentimentelor religioase creştine. Ce se atinge de cei necredincioşi, menţionaţi la litera c, Biserica noastră nu poate avea cu dânşii nici o comunicaţiune religioasă până ce ei mai întâi nu se vor converti la creştinism şi boteza. Nici ei nu pot cere de la dânsa nici un serviciu religios întrucât ei petrec întru rătăcirile lor. Biserica poate şi are datoria de a lucra, după putinţă şi la ocaziuni, pentru convertirea lor la creştinism[7].

Nu doar necredincioşii trebuiesc convertiţi la ortodoxie. Tratamentul favorabil acordat eterodocşilor are ca scop asimilarea lor în beneficiul aceluiaşi centru valoric:

> Una din datoriile principale ale clerului ortodox este propagarea doctrinelor şi moralei evanghelice, care sunt ei [bisericii ortodoxe] încredinţate, şi a înmulţi numărul fiilor ei (...) Când deci un creştin eterodox sau de alt rit vine şi cere în vre un caz religios ajutorul bisericii ortodoxe, aceasta înseamnă că el a făcut cel întâi pas spre unire cu biserica noastră, şi el trebuie primit cu dragoste creştinească, iar nu respins cu indiferenţă. Spre a deştepta în el mai multă simpatie către ortodoxie, trebuie a-i face tot pogorământul posibil, ceea ce în limbajul bisericesc se numeşte *iconomie* (s. a.)[8].

"Iconomia" are ca scop asimilarea creştinilor ne-ortodocşi, după cum *"stricteţa"* este calea de urmat în asimilarea necredincioşilor[9]. Diferenţa constă mai mult în mijloacele utilizate, şi mai puţin în scopuri. "Altruismul" manifestat de Melchisedec în relaţie cu celălalt înseamnă căutarea "ameliorării" acestuia prin expansiunea centrului valoric. Acest deziderat presupune - şi determină - constituirea alterităţii ca marginală în raport cu centrul amintit, care primeşte în felul acesta o periferie[10].

---

[7] *Raportu despre Relaţiunile Bisericeşti ale Clerului Ortodoxu Românu cu Creştinii eterodocşi seu de alt ritu şi cu necredincioşii carii trăiescu în Regatul Românu.* Cetitu în sesiunea de primăvară a Sântului Sinod din anul 1881, Bucureşti, T.C.B., 1881, pp. 5-6

[8] *Op. cit.*, p. 5

[9] În consecinţă, se propune un program care are ca scop asimilarea creştinilor ne-ortodocşi prin "iconomie" (*ibid.*, pp. 6-11); în schimb, în cazul necredincioşilor, accentul este pus pe marcarea unei distanţe între ei şi ortodocşi.

[10] Periferia "sistemului valorilor centrale" este constituită din elemente care trebuiesc înglobate în acest sistem: Liah Greenfeld şi Michael Martin, *The Ideea of the Center: an Introduction*, în "Center: Ideas and Institutions", editori Liah Greenfeld şi Michael Martin, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1988, pp. VIII-XXII, p. IX

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Totuşi, se observă o atenţie sporită faţă de încorporarea în centru a celor aflaţi mai "aproape" de acesta, în timp ce în cazul celorlalţi creşte tendinţa excluziunii[11]. În orice caz, asimilarea legitimă (şi necesară) este cea care se exercită dinspre centru înspre periferie. De aceea episcopul denunţă pericolul reprezentat de influenţa *"lipovenismului"*, aşa cum vom vedea ceva mai departe. Tot de aceea el consideră ca inacceptabil "sensul" activităţilor de propagandă catolică exercitate în România:

> Ţara noastră nicidecum nu are nevoie de o asemenea propagandă, ba încă suntem datori cu mici cu mari a o combate din toate puterile noastre. Noi avem biserica şi religiunea noastră, adusă cu noi în Dacia de la vechea Romă creştină, adevărat apostolică, iară nu papistă ca cea modernă. Roma actuală să-şi întrebuinţeze zelul său de propagandă la naţiunile necreştine, de care geme globul pământului: propage jidanilor, mahomedanilor, tătarilor, budiştilor şi idolatrilor de toate speciile[12].

Ortodoxie şi românism

Aşa cum se vede în pasajul de mai sus, axa religioasă este cuplată cu una naţională; cele două prezintă similitudini structurale. Autorul trăieşte într-o perioadă în care naţionalismul, bazat pe ***limitele*** colectivităţii, ocupă ***centrul*** sistemului de valori al acesteia[13]. Melchisedec Ştefănescu este unul din adepţii simbiozei dintre *"românism"* şi ortodoxie. În apărarea bisericii ortodoxe, ierarhul afirmă: *"Cum este naţiunea, aşa este şi biserica. Cei ce acuză biserica din trecut, acuză naţiunea; cei ce laudă biserica, laudă naţiunea. Aşa de strâns este în ortodoxie legată biserica cu naţiunea"*[14]. Plasarea în centrul axiologic,

---

[11] Diferenţă observată de Tzvetan Todorov, în *Cucerirea Americii. Problema celuilalt*, Iaşi, Institutul European, 1994, pp. 31-2, 41-2, 73-4, 101-2, 137-60. "Distanţa" dintre centru şi periferie este dată de gradul de comunitate de cultură şi credinţe, de afinităţi, de respect etc. (Edward Shils, *Center and Periphery. An Idea and Its Career, 1935-1987*, în "Center: Ideas ...", pp. 250-82, p. 256

[12] *Papismul şi starea actuală a bisericei ortodoxe în Regatul României.* S-a cetit în sesiunea de primăvară a Sf. Sinodu în anul 1883, Bucureşti, T.C.B., 1883, pp. 92-3

[13] Liah Greenfeld şi Michael Martin, *The Idea ...*, p XI

[14] *Cuvânt pentru Şcoala şi biserica română* ţinut în cathedrala Mitropoliei din Iaşi, la 26 iunie 1885 cu ocasiunea Jubileului de 56 de ani de la înfiinţarea Academiei Mihăilene, Iassy, Tipo-Litografia H. Goldner, 1885, p. 23

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

reprezentată de participarea la ortodoxie, are o altă ipostază în apartenența la românism. Situația preferată fiind cea a românilor ortodocși, necesitatea asimilării religioase și cea a asimilării etnice se presupun reciproc. Iată interpretarea dată de Melchisedec sarcinii Sinodului de a menține unitatea națională a bisericii ortodoxe din statul român, stabilită prin legea din 1872:

> Adică Sf. Sinod trebuie să tindă, pe căi morale și legale, ca deosebitele elemente de naționalități străine ce se aglomerează în țara noastră să se contopească în naționalitatea română, să devină adevărați și desăvârșiți fii ai națiunii române. Aceasta însă se va ajunge numai întrucât ei, devenind politicește români, se vor face și bisericește creștini români ortodocși[15].

Așa cum poziția bisericii ortodoxe este justificată prin tradiție, *"românismul"* și legătura dintre acesta și ortodoxie sunt legitimate prin apelul la trecut, personificat de figura strămoșilor[16]. Valoarea acordată trecutului reiese din încercarea de a stabili vechimea locuirii armenești pe teritoriul României. Miza demersului este expusă de la început:

> Domnilor colegi, inscripțiunile câtorva biserici armenești din Moldova fac o mare încurcătură în datele chronologice ale istoriei române; încât unii scriitori au ajuns la concluziunea că armenii din Moldova ar fi mai vechi decât românii, adică mai înainte de Dragoș Vodă, întâiul domn al Moldovei (...) Așadar mai mulți oameni ai științei afirmă că armenii sunt mai vechi locuitori în România, decât înșii românii ...[17]

"Marea încurcătură" produsă de sursele armenești nu constă doar în *"neadevărul istoric"* pe care interpretarea lor îl produce, ci și în faptul că *"înșii românii"* sunt amenințați în întâietatea lor prin această interpretare. Afirmarea dezinteresată a "adevărului" și susținerea pragmatică a legendei naționale sunt în mod paradoxal legate. Acest fapt este sugerat de modul de exprimare a autorului în continuare. Datele armenești sunt *"o anomalie cronologică în datele noastre istorice"*, ele provoacă o *"zăpăceală"* întrucât perpetuează *"vechea eroare despre vechimea exagerată a armenilor în România"*. Vechea eroare este inadecvată nu doar pentru că lucrurile ***nu stau așa*** (Melchisedec demonstrează că se cere ca inscripțiile respective să fie citite apreciindu-se diferența de

---

[15] *Raportu despre relațiunile* ..., p. 5; argumentul revine în paginile 6 și 7.

[16] vezi de exemplu *Papismul* ..., p. 72

[17] *Inscripțiunile bisericeloru armenesci din Moldova*, Bucuresci, Tipografia Academiei Române, 1882, pp. 61-2

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

cronologie dintre calendarul armenesc şi cel creştin), ci şi pentru că ele ***nu pot, nu trebuie să stea astfel*** (pentru că intră în contradicţie cu *"interesul istoriei noastre naţionale"*, menită să afirme anterioritatea românilor).

Condiţia dezirabilă fiind cea de român ortodox, expansiunii ortodoxiei îi corespunde expansiunea românismului. De aceea, în colaborare cu regimul Cuza, care îl instalează în 1864 la conducerea nou înfiinţatei episcopii de Dunărea de Jos, el duce o politică de asimilare etnică (sau cel puţin lingvistică) a populaţiei ortodoxe ruse şi bulgare din sudul Basarabiei, ajuns de curând sub administraţia românească. Tactul şi diplomaţia folosite în acest scop[18] par inspirate din metoda "iconomiei" menţionate mai sus.

Ortodoxia şi graniţele politice

Simbioza dintre naţionalism şi ortodoxie este vizibilă şi în modul de valorizare a acesteia din urmă la nivelul discursului. În principiu întâietatea ei transcende frontierele politice, legitimată fiind de

---

[18] Episcopia Dunării de Jos fusese creată în scopul românizării noii achiziţii teritoriale (Constantin C. Diculescu, *Episcopul* ..., p. 12). Melchisedec a ocupat scaunul de episcop aici din 1865 până în 1879, când, sudul Basarabiei revenind Rusiei, eparhia a fost reorganizată. *"În conducerea eparhiei, episcopul din chiar primul moment a întâmpinat o greutate mare în pretenţiunile enoriaşilor bisericii catedrale* [din Ismail, oraşul de reşedinţă al episcopiei] *care cereau cu multă stăruinţă să se menţie limba slavonă în serviciile divine, deoarece biserica e a lor, ei o întreţin şi fiind ruşi, nu înţeleg limba română. La înlăturarea acestei piedici, episcopul a procedat cu multă prudenţă în deplină înţelegere cu guvernul. Limba slavonă a fost înlocuită încetul cu încetul de cea română, pe măsură ce populaţia rusă era atrasă pe nesimţite de frumuseţea cultului român executat într-adins cu mai multă pompă de episcop. Totuşi cererile de menţinerea limbii slavone la serviciile divine s-au reînnoit de mai multe ori, nu numai la ismaileni, dar chiar de coloniştii bolgrădeni (bulgari), împinşi la aceasta şi de înalte influenţe din afară. Ruşii reuşise chiar a căpăta de la ministerul cultelor o adresă către episcop în care se zicea că: în bisericile ai căror poporeni sunt mai mult de jumătate ruşi, serviciile divine să se facă în limba slavonă. Episcopul le-a răspuns însă că-şi menţine dispoziţiunile de mainainte, adică de a se face parte româneşte, parte slavoneşte; Aceste susceptibilităţi au fost menajate cu mult tact, şi cu încetul s-a introdus limba română şi prin coloniile bulgare, împărţindu-se cărţi româneşti pe la toate bisericile, şi numindu-se preoţi români acolo unde devenea vacanţă de preot* (*ibid.*, pp. 70-1). Dată fiind diferenţa cronologică (şi, poate, ideologică) dintre anii 1864 - 79 şi 1908, se poate ca politica de "colonizare" lingvistică dusă de Melchisedec să fi căpătat doar mai târziu, la Diculescu, semnificaţia de asimilare etnică. Oricum, colonizare lingvistică sau asimilare etnică, politica lui Melchisedec avea finalităţi "naţionale".

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

legătura cu tradiția apostolică. De fapt se constată asocierea "funcționării" ei - prin intermediul bisericii ortodoxe - cu granițele statului. Alteori granițele statului sunt înlocuite de limitele *"națiunii"*. Acest lucru este declarat de autor într-o pledoarie pentru biserica ortodoxă:

> Biserica noastră ortodoxă, pe lângă doctrinele sale religioase creştineşti, evanghelice, are valoarea vechimii apostolice şi tradițiunile celor mai mari dascăli ai orientului creştin, respectați de toată creştinătatea şi ce este mai mult, are tipul său şi caracterul particular de *biserică națională*; ea este prin timp îndelungat adaptată la trebuințele religioase, morale şi naționale ale popoarelor ce o confesează; este infiltrată în deprinderile poporului; ea a format şi păstrat limba cultă unitară națională; ea a fost şcoala bunelor deprinderi ale poporului şi a ideilor celor sănătoase. La toate popoarele ce confesează religiunea ortodoxă biserica a fost şi este premergătoare culturii şi a civilizației naționale. Această biserică națională, ce e drept, mărgineşte activitatea sa numai în cuprinsul hotarelor națiunii sale, dar tocmai de aceea şi poate face servicii națiunilor sale, când ea este însoțită de cultură, şi pătrunsă de conştiința menirii sale în societate. În toată lumea ortodoxă, națiunile au propriile lor biserici naționale, care îngrijesc numai de cultura religioasă şi morală a națiunilor respective, cultivând limbile naționale, propagând credințele şi sentimentele religioase şi naționale, şi propagând moralitatea creştină cu fapta şi cu cuvântul[19](s.a.).

În textul citat, caracterul național al bisericii ortodoxe este prezentat în opoziție cu cel antinațional al bisericii catolice, comparație care, ca şi cea privind legătura cu tradiția, are darul de a plasa biserica ortodoxă în centrul valoric. Delimitarea națională nu este (doar) teritorial-administrativă, ci (şi) politică, în cazul acesta etnică[20].

Locul ocupat de biserica ortodoxă pe scara axiologică a societății - pe care autorul îl justifică inclusiv prin apelul la valorile *"culturii"* şi *"civilizației"*, asupra cărora vom reveni - legitimează plasarea avantajoasă în sistemul instituțional, în raport cu autoritățile religioase "concurente".

---

[19] *Papismul* ..., pp. 86-7. Pentru caracterul antinațional al bisericii catolice, *ibid.*, p. 90

[20] Pentru această problemă, Placide Deseille, *Nostalgia ortodoxiei*, editura Anastasia, 1995, pp. 207-9, 240-2, 245; Olivier Gillet, *Religion et Nationalisme. L'ideologie de l'Eglise orthodoxe roumaine sous le regime communiste*, Bruxelles, Editions de l'Universite de Bruxelles, 1997, pp. 8, 75-6, 80-2, 93-5

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

După prezentarea instituției ecleziastice ortodoxe în comparație cu cele creștine occidentale, se amintește:

> În articolul 21 al constituției române s-au stabilit următoarele principii, pe care trebuie să se reazime organizarea noastră bisericească: "Libertatea conștiinței este absolută; libertatea tuturor cultelor este garantată, întru cât însă celebrațiunea lor nu aduce o atingere ordinii publice și a bunelor moravuri; religiunea ortodoxă a Răsăritului este religiunea dominantă a statului român" ...[21]

Prioritatea bisericii ortodoxe în interiorul granițelor are ca revers renunțarea la *"propagarea doctrinelor și moralei evanghelice, care sunt ei încredințate"* în afara acestora. Argumentând împotriva instaurării unei ierarhii catolice oficiale în România, autorul explică:

> Să întrebăm însă pe curia romană cu propaganda-fide a ei: primire-ar ea oare, ca noi românii să trimitem în Italia un mitropolit, sau un episcop românesc la Roma cu titlul de "mitropolitul, sau episcopul Romei" ori la Veneția, Milan, Neapole etc. cu titlurile acestor orașe catolice, mai ales când știm, că acum în Italia sunt multe elemente gata de a forma o bună biserică națională ortodoxă ? Primire-ar oare să facem ceva asemenea pentru alte capitale și orașe însemnate și ne-nsemnate din lumea catolică ? (...) Noi, chiar de am fi în stare, nu am trimite episcopi și mitropoliți în țările creștine, care își au mitropoliții și episcopii lor de orice confesiune; căci aceasta nu permit canoanele bisericii noastre, care sunt comune și bisericii latine[22].

În continuare vom vedea că, dacă granițele politice sunt implicate în ortodoxie, primatul românismului se poate afirma și în afara lor.

Românitatea și frontierele politice

Superioritatea românilor ortodocși se manifestă și prin spiritul lor de toleranță, trăsătură tradițională consacrată și prin constituția țării, care îi apropie de "civilizație". Toleranța prezintă însă o primejdie, oferind celor de la periferie posibilitatea de a prospera în dauna elementului

---

[21] *Studiu despre ierarchia* ... pp. 50-1

[22] *Papismul* ..., pp. 95-6

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

central. Melchisedec argumentează în favoarea unei politici mai ferme de *"contenire"* a lipovenilor (aparținători ai diferitelor confesiuni desprinse din ortodoxia rusă) din România: *"Lipovenii au profitat de toate libertățile noastre constituționale, și de toate ideile de umanitate, produse de civilizațiunea secolului modern. Însă numai în agonisirea de drepturi noi, și fără a primi îndatoririle impuse societății de acele libertăți și de acele idei mari"*[23]. Nu doar lipovenii pot fi favorizați în mod primejdios de toleranța românească, ci și catolicii, ceea ce duce, 12 ani mai târziu, la cererea de interzicere a propagandei catolice în România.

În schimb, sunt prețuite profiturile pe care toleranța altui stat le poate aduce identității român - ortodoxe. Melchisedec recunoaște valoarea organizării *"necanonice"* a bisericii ortodoxe de peste Carpați:

> Nu putem să nu admirăm zelul și înțelepciunea cu care mitropolitul Șaguna a știut să pună în mișcare toate elementele poporului român din Transilvania și Ungaria, spre a coopera la dezvoltarea și apărarea românismului de sub coroana Ungariei, sub umbra și adăpostirea bisericii, a căreea existență este asigurată prin principiile de toleranță religioasă, ce domnesc în țările civilizate ale Europei[24].

Dacă primatul ortodoxiei pare universal, el fiind direct determinat de către centrul ultim, cel trancendental, locul românismului între valori apare de multe ori ca fiind legat de granițele statului. În interiorul acestora, necesitatea unității naționale impune asimilarea etnică și religioasă. Aceleași limite teritoriale determină și atitudinea variabilă a lui Melchisedec față de greci. În general, aceștia se bucură, ca ortodocși, de o poziție favorabilă. În schimb, influența grecească din principatele epocii fanariote este prezentată ca nefastă, venind în contradicție cu dezvoltarea culturii române[25]. În pasajul de mai sus se observă însă că *"dezvoltarea și apărarea românismului"* sunt îndreptățite și în afara

---

[23] *Lipovenismulu adică Schismaticii seu rascolnicii și ereticii rusesci.* Dupre autori ruși și izvore naționale romane, București, Imprimeria naționale, Antreprenor C.N. Rădulescu, 1871, p. 520

[24] *Studiu despre ierarchia ...*, pp. 33-4

[25] *Memoriu pentru cântările bisericesci în România*, Bucuresci, Tipografia Statului, 1881, pp. 14-5

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

frontierelor, în numele românității care le transcende. După ce vom aprofunda puțin această problemă, vom vedea că statutul privilegiat al românismului poate fi validat, în afara granițelor țării, chiar dincolo de zonele asociate românității.

Simbioza românism-ortodoxie, Regatul Român şi Ardealul

Aşa cum apartenența la românitate stabileşte o ierarhie între locuitorii ortodocşi ai statului, raportarea la ortodoxie duce la ierarhizarea românilor. Acest lucru îşi găseşte proiecția în trecut, care oferă şi modelul unei românități depăşind frontierele politice:

> Relațiunile dintre românii de dincolo şi de dincoace de Carpați, stabilite din vechime şi continuate deapururea prin toate veacurile până şi în acest actual, erau şi atunci foarte de aproape şi le pot numi frățeşti. Ele se bazau pe trei baze morale foarte puternice, care constituie bazele fundamentale ale oricărei națiuni capabile de a se dezvolta şi înflori; acestea sunt: identitatea națională, identitatea limbii, identitatea religiunii, exprimată prin confesiunea bisericii ortodoxe (...) De aceea şi românii din principate totdeauna au avut mare simpatie şi milă de românii din Ardeal mai cu seamă de acei ortodocşi, şi la toată ocazia le-au dat ajutorințele posibile, şi Domnii şi Ierarhii şi boierii, şi în genere toți dupre puterile lor. Însă către românii ardeleni pervertiți ori la calvinism ori la papism şi la unia cu Roma, românii ortodocşi din principate totdeauna s-au arătat antipatici sau indiferenți, pentru care aceşti ardeleni, când emigrau în țările române, ori îşi ascundeau rătăcirea lor religioasă, şi pe tăcute se amestecau şi contopeau cu ortodocşii, ori singuri declarau şi cereau pe față a se reboteza şi a se enumera la turma bisericii ortodoxe[26].

În pasajul de mai sus nucleul românismului şi al ortodoxiei este zona extracarpatică., în raport cu care Ardealul joacă rolul periferiei. Aici simbioza românism - ortodoxie este degradată prin pervertirea la confesiuni creştine occidentale, iar românii ortodocşi fac obiectul *"milei"*

[26] *Biserica Ortodoxă în luptă cu* ..., pp. 66-7

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

şi *"ajutorintelor"* celor din principate. În contemporaneitate acelaşi raport este redat prin comparaţia intre dominaţia străină - din punct de vedere etnic şi religios - asupra Ardealului, dominaţie sub care românismul şi ortodoxia sunt neglijate şi persecutate, şi existenţa unui stat român ortodox. Tot situaţia periferică a Ardealului duce la acceptarea de către autor, în această zonă, a unor practici *"necanonice"* care nu îşi au locul în aria centrală[27]. Centrul valoric românism ortodoxie implică un centru geografic, care este vechiul regat.

Atât în spaţiul central, cât şi în cel periferic, îndepărtarea de românitate şi înstrăinarea de ortodoxie merg în paralel. Cel mai aproape de condiţia ideală, chiar dacă nu se integrează în ea, se află ardelenii uniaţi, între poziţia lor pe plan confesional şi cea pe plan naţional existând o interdependenţă. Pe temeiul asemănărilor dintre confesiunea lor şi cea ortodoxă, ei trec înaintea aparţinătorilor cultelor occidentale. Introducerea celui de-al doilea botez la convertirea creştinilor occidentali (măsură de ostilitate şi de marcare a diferenţei, luată de patriarhia de Constantinopol în sec XVIII), respinsă ca fiind contraproductivă, apare încă mai nepotrivită în cazul aplicării ei uniţilor:

> În bisericile române, cam de la începutul veacului prezent, s-a introdus dispoziţiunea ulterioară a patriarhiei de Constantinopol, de a reboteza pe creştinii eterodocşi ai apusului, când voiesc a trece la biserica ortodoxă română. Ba încă s-a dus acest novism atât de departe, mai ales prin monastiri, că chiar pe românii ardeleni uniaţi, care doreau să îmbrăţişeze schima monahicească, prin monastirile din România, mai întâi îi rebotezau şi apoi îi primeau la călugărire[28].

În mod similar, celor ce neagă pericolul naţional reprezentat de propaganda catolică în România, argumentând prin faptul că uniţii din Transilvania nu au fost deznaţionalizaţi, episcopul le răspunde:

> Dacă românii uniţi din Ardeal nu şi-au pierdut încă naţionalitatea română, cauza este pentru că ei păstrează încă mare parte din bazele bisericii ortodoxe naţionale (...) Afară de uniaţi, tot în Transilvanii, mulţi români au trecut la calvinism, şi apoi s-au contopit cu secuii şi cu ungurii. Vechea nobilime română din Transilvania şi Ungaria, toată, trecând la catolicism, s-a maghiarizat[29].

---

[27] *Studiu despre ierarchia* ..., pp. 26-35
[28] Raportu despre Relaţiunile ..., p. 10
[29] *Papismul* ..., p. 93, 95

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Raportul dintre Ardeal şi regat este confirmat prin rolul jucat de uniaţi în cele două zone. Peste Carpaţi existenţa lor reprezintă un prim pas în dezintegrarea corespondenţei dintre românism şi ortodoxie. În regat unităţii apar ca obiect al expansiunii nucleului determinat de cele două valori. Ca şi cum ceea ce se pierde la margine ar fi recuperat în teritoriul extracarpatic, care obţine şi prin aceasta locul de spaţiu privilegiat al simbiozei românism-ortodoxie.

Observăm că identitatea românească (legată în mod natural de apartenenţa la ortodoxie) este atât un ***dat*** străbătând *"toate veacurile"* pentru a se impune prezentului, cât şi o ***construcţie*** legată de practica asimilării etnice (care poate juca în favoarea sau în defavoarea ei). Astfel se afirmă o dublă problematică a centrului. Românismul ca dat din *"vechime"* atrage legitimitatea pe care aceasta o oferă; românismul - construcţie cere afirmarea lui într-un context de relaţii conflictuale având ca miză asimilarea.

"Noi" şi "ceilalţi" dincolo de proiectul statului naţiune

În 1884 Melchisedec vizitează Bulgaria, publicându-şi impresiile de călătorie în anul următor. Atitudinea lui faţă de *"fraţii bulgari"* este deosebit de favorabilă, o cauză a acestui fapt fiind comunitatea de credinţă religioasă cunoscută de episcop. Acestei cauze i se adaugă însă o alta, "recunoştinţa" pe care bulgarii o manifestă faţă de români, al căror reprezentant este călătorul. În cursul vizitei sale, prin discursuri oficiale sau cu alte ocazii, se aminteşte de către gazde rolul armatei romane în recentul război ruso-turc, adăpostirea în perioada anterioară a *"revoluţionarilor"* antiotomani la nordul Dunării, pregătirea aici a unor intelectuali bulgari etc. Toate acestea îi plasează pe români, chiar dacă nu de o manieră explicită, în postura de "fraţi mai mari" ai bulgarilor (raport similar cu cel determinat de relaţiile *"frăţeşti"* dintre ardeleni şi cei din regat). Modelul acestui raport poate fi ilustrat de atitudinea unui negustor bulgar care-l vizitează pe prelat în oraşul Gabrovo: *"Cu deosebire m-a uimit un neguţător bătrân, carele intrând în casă mi-a adresat în româneşte aceste cuvinte: "Când văz un român, mi se pare ca văz un înger al lui Dumnezeu. România este cuibul bunătăţilor pentru bulgari""*[30].

---

[30] *O escursiune în Bulgaria*, Bucureşti, Tipografia Academiei Române (Laboratorii Români), 1885, p. 29

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Pe lângă faptul că sunt ortodocşi, bulgarii îi confirmă călătorului situarea românismului în plan axiologic. O altă confirmare a centrului valoric este căutată de episcop - chiar dacă într-un mod diferit - la lipoveni. În studiul pe care îl consacră acestora, aceia dintre ei care trăiesc pe teritoriul statului român sunt trataţi ca reprezentând ansamblul populaţiei lipoveneşti, indiferent de graniţele politice. De asemenea, cum vom vedea, raportul axiologic dintre români şi lipoveni poate reflecta raporturi la scară internaţională.

Ierarhia între diferitele secte lipoveneşti din România este dată de măsura îndepărtării lor de practicile ortodoxe. Prezentându-şi *Măsurile* ce-i privesc pe lipoveni, episcopul declară: *"Departe de noi ideea de a fi voit a deştepta ura şi persecuţiunea asupra acestor individe, pentru ideile lor religioase, oricât de inferioare, deşănţate şi chiar oribile ar fi ele"*[31]. Pentru lipovenii *"popişti"* (care menţin o ierarhie ecleziastică) devalorizarea se opreşte la acordarea statutului de inferioritate. Acesta este dat de deosebirile faţă de ritualul ortodox, generate de refuzul *"staroverilor"* de a admite corecturile (considerate de ei modificări) făcute cărţilor de cult ruseşti în sec. XVII. *"Prezentăm aici o enumerare a acestor pretinse modificări în liturghiile ortodoxe, spre a putea românii să-şi facă idee despre inferioara stare a logicii şi teologiei lipoveneşti ..."*[32]. Mai jos pe scara valorică se află lipovenii *"nepopişti"* (care au renunţat la ierarhia ecleziastică), aceştia împărţindu-se la rândul lor în *"nupţiali"* (care au păstrat căsătoria) şi *"antinupţiali"* (care prohibesc relaţiile sexuale). Practicile acestora din urmă sunt asociate *"deşănţării"* şi *"barbariei"*[33], aşa cum practicile de mutilare ale lipovenilor *"scopiţi"* merită epitetul de *"oribile"*. Autorul dă exemplul Turciei, unde aceştia din urmă sunt consideraţi criminali de stat. În absenţa interzicerii sectei lor şi a celei a antinupţialilor, pentru care autorul dă exemplul statelor civilizate, ar trebui ca măcar membrilor acestora să li se retragă cetăţenia, rezervată locuitorilor creştini ai statului[34].

Excluziunea scopiţilor şi a antinupţialilor este motivată de autor prin faptul că obiceiurile lor tind la extincţia genului uman. În text se

---

[31] *Lipovenismulu ...*, p. 522

[32] *ibid.*, pp. 217-8

[33] *ibid.*, pp. 228-9

[34] *ibid.*, p. 523; acelaşi efect e obţinut de autor prin folosirea frecventă a cuvântului "lipovean" ca sinonim pentru termenii desemnând pe participanţii la diferitele secte.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

constată însă că negativitatea acestora este extinsă asupra totalității lipovenilor, tratați frecvent ca un tot unitar. La începutul capitolului XVI (*Observări generale asupra lipovenismului în România*) autorul declară:

> Iată deci în cuprinsul României o populațiune mai mare de 16000 de individe, care compun un element cu totul străin de națiunea română, străin prin limbă, prin naționalitate, prin credințele sale religioase şi prin aspirațiunile sale politice; străin prin ura sa către cultură şi civilizațiune, prin opoziționea la instituțiunile civilizatrice, încât pe tăcute manifestă că el nu voieşte întru nimica a face cauză comună cu românismul, şi trăieşte numai pentru sine, şi va rămânea aici numai pe cât îi va permite interesul său particular[35].

Şi în acest caz, raportul cu centrul axiologic este marcat atât confesional, cât şi etnic. Distanța față de românism şi ortodoxie corespunde distanței față de semnificanții *"civilizației"* şi *"culturii"*, cu care sunt astfel investite valorile centrale. Blamarea lipovenilor serveşte la punerea în lumină a valorii pozitive a românilor ortodocşi, şi deci la întărirea convingerii privind centrul valoric.

Cultură / Civilizație: un argument şi limitele sale

Există şi alte interpretări privind raportul valoric dintre românii ortodocşi şi lipoveni, pe care autorul le prezintă în mod critic în textul său. Citând un raport despre lipovenii din România, înaintat guvernului rus în 1846, Melchisedec îşi arată contrarietatea, marcând prin semnul întrebării observația că aceştia sunt *"un popor harnic, încât unul face cât o duzină de moldoveni"*. Episcopul critică sursa bibliografică principală de care se serveşte atunci când aceasta conține o descriere favorabilă molocanilor din Rusia (membrii unei alte grupări religioase), descriere respinsă ca *"prea poetică"*. Critica este argumentată de *"noțiunile ce avem despre puținii molocani de la noi din România"*[36]. Miza în acest caz nu este doar raportul dintre românii ortodocşi şi molocani; el este legat de un altul, între ortodocşi şi protestanți (*"molocanismul"* profită în Rusia de protejarea protestantismului şi de persecutarea ortodoxiei în sec. XVIII[37]).

---

[35] *ibid.*, p. 515
[36] *Lipovenismulu* ..., p. 321
[37] *ibid.*, p. 283-7

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Un argument important pe care Melchisedec îşi bazează versiunea asupra raportului valoric dintre Românii ortodocşi şi lipoveni este poziţia ocupată de cele două grupuri faţă de valorile interdependente ale "culturii" şi "civilizaţiei". Plasarea faţă de aceste valori determină o organizare dihotomică, sugerată de cuplul lumină - întuneric. Prezentând literatura (religioasă a) lipovenilor, autorul observă că *"scrierile acestea sunt lipsite de lumina criticii şi a ştiinţei"*, prezentându-i pe *"lipovenii întunecaţi în ignorantă, fanatism şi ură"*[38]. Valorile culturii şi civilizaţiei, pentru Melchisedec hotărâtoare în legitimarea poziţiei românilor ortodocşi faţă de lipoveni, au o semnificaţie opusă pentru aceştia din urmă. Aparent, ei confirmă reprezentantului puterii propria sa viziune:

> Ziceam odată primarului [lipovean] de la Vâlcov: "De ce nu formaţi în comuna voastră o scoală, unde copiii să înveţe carte, să înveţe limba română, limba statului, ca să poată citi legile ţării, de care au a se conduce. România v-a ocrotit totdeauna; aţi trăit aici în toata pacea; copiii voştri au să fie cetăţeni, cu toate drepturile românilor, ca să se poată folosi de ele mai bine trebuie să ştie româneşte". El îmi răspunde: "Ce ne trebuie noua bogoslovie şi philosophie? Noi suntem oameni prosti, şi voim să rămânem în prostia noastră"[39].

În realitate, Melchisedec ştie că, pentru ei înşişi, semnificaţia *"îndatoririlor impuse de constituţiune şi civilizaţiune"* este cu totul alta: vaccinarea copiilor este *"pecetea lui Antihrist"*, registrul de stare civilă este *condica lui Antihrist"* etc[40].

Între centru şi periferie: problema perspectivei

Tendinţa excluziunii variază direct proporţional cu distanţa faţă de nucleul românism - ortodoxie. Este interesant faptul că, în condiţiile în care le acordă o poziţie îndepărtată faţă de centru, autorul acuză totuşi izolarea lipovenilor în faţa românilor:

> Ei intră în relaţiuni cu românii, numai pe cât îi silesc interesele de câştig şi alte trebuinţi ale lor, altminterea - nici un feliu de relaţiuni amicale unii cu alţii, nici măcar vizitele -

[38] *ibid.*, pp. 216, 217
[39] *ibid.*, p. 517
[40] *ibid.*, pp. 199-201

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

relaţiunile cele mai inocente şi cerute de bună-cuviinţa societăţii, şi care şi le dau unii altora toţi oamenii de bună creştere, fără a privi la naţionalitate sau religiune - lipovenii nu le împart cu romanii[41].

Probabil în acest pasaj se întrevede faptul că ierarhul, misionar al românismului şi al ortodoxiei, întâmpina o mai mare rezistenţă din partea lipovenilor decât din partea ruşilor şi a bulgarilor. Dar nemulţumirea arătată ţine şi de ***motivaţia*** conduitei lipovenilor. Melchisedec povesteşte:

> ... Altă dată întreb pe un lipovean: de ce arhiereii voştri nu vizitează pe arhiereii români şi nu se pun cu ei în relaţiuni ? El îmi răspunse: "Nu se poate, pentru că ai noştri sunt mai mari, fiindcă sunt de credinţa cea vechiă (staroi very); iară ai voştri sunt mai mici, ca unii ce sunt de credinţa cea nouă". Eu îi replicai: "În ţară la noi nu există credinţă veche şi nouă; românii au avut totdeauna o credinţă, aceea vechiă de la începutul creştinismului. Ca să vă convingeţi, n-aveţi decât să alăturaţi cărţile bisericii noastre cu acele originale elene, de pe care s-au tradus cărţile tuturor popoarelor ortodocse, şi veţi videa, că ale noastre au fost neschimbate de nimene" - "Nici la greci nu mai sunt acum cărţile cele adevărate, căci cărţile grecilor le au corupt turcii; numai la noi, staroverii, s-au păstrat cărţile şi credinţa cea vechiă", fu răspunsul dat de lipovean. Pasă acum de mai discută cu asemine persoană ignorantă şi încăpăţânată ![42]

Din partea staroverilor episcopul nu obţine doar confirmarea sistemului său axiologic; ci şi punerea lui în cauză. Ca şi el, lipovenii se bazează pe trecut (tradiţie) spre a-şi afirma propria includere în centru, prin excluderea de aici a celuilalt. Melchisedec, ca bun ortodox, îi consideră pe lipoveni *"schismatici"* sau *"eretici"*. În afara grupului lor, aceştia văd lumea ca fiind împărţită în *"buzurmani"* (musulmani) şi *"nehristi"* (necreştini)[43], categorie căreia îi aparţine desigur şi Melchisedec. Izolarea lipovenilor de românii ortodocşi are deci semnificaţia unei excluziuni, aceasta însemnând uzurparea dreptului "adevăraţilor" ocupanţi ai centrului, care trebuie să reacţioneze:

> Este însă timpul ca bărbaţii noştri de stat să se ocupe de regularea cestiunii lipovenilor într-un mod favorabil nu doar lipovenismului, dar şi statului român, adică într-un mod sincer constituţionale, potrivit şi cu

---

[41] *ibid.*, p. 516
[42] *ibid.*, p. 521
[43] *ibid.*, p. 518

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

ideile tradiţionale de toleranţă ale românilor, combătând din toate puterile spiritul acel de exclusivism şi de izolaţiune în care s-a fortificat lipovenismul[44].

"Exclusivismul" le este "favorabil" lipovenilor, servindu-le ca "fortificaţie", deci ca ***apărare***. Este interesant deci că el e interpretat ca o ***agresiune*** la adresa românilor ortodocşi. Peste un deceniu problema revine, în cauză fiind atitudinea indusă sătenilor catolici din România de către autorităţile lor ecleziastice, care demonstrează caracterul antiromânesc al bisericii *"papiste"*:

> Parochienii lor sunt ţinuţi aparte de tot amestecul cu ceealalţi locuitori români, chiar consăteni, nu numai prin biserici şi cult, ci chiar prin costium, prin petreceri aparte; nu joacă la un loc. Femeile şi fetele papiste se izolează prin costiumurile lor, unele chiar bizare, de fetele şi femeile ortodoxe. Nu este permisă amestecarea cu ortodocşii prin căsătorie ...[45]

Mai mult decât segregarea dintre români şi ceilalţi, neacceptabil este faptul că iniţiativa aparţine acestora din urmă. Vom vedea că episcopul acţionează la rândul lui în direcţia unei circumscrieri a lipovenilor, bineînţeles din perspectiva sa.

Lipovenii, între asimilare şi excluziune

Asimilarea este o altă miză a conflictului dintre cele două perspective asupra centrului axiologic. Ierarhul afirmă că izolarea lipovenilor nu-i împiedică pe aceştia să facă propagandă printre ruşi, români, "jidani", ţigani[46]. În continuare, el insistă asupra pierderilor, fie ele şi "punctuale", ale elementului românesc în favoarea lipovenismului. Acestea fiind considerate ca un rău în sine, ca o altă uzurpare a "adevăratului" centru valoric, se cere statului să împiedice acele contacte care ar duce la propagarea practicilor lipoveneşti în restul populaţiei (este vorba despre ceea ce autorul consideră a fi propaganda lipovenească).

Măsurile propuse statului de către episcop[47]pentru *"regularea cestiunii lipovenilor"* sunt destinate să producă un efect contradictoriu. Prin unele măsuri, ca introducerea învăţământului în limba română în

---

[44] *ibid.*, p. 521
[45] *Papismul ...*, p. 90
[46] *ibid.*, pp. 465-9, 517, 518-9
[47] *ibid.*, pp. 522-30

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

comunele lipoveneşti, prohibirea accesului în ierarhia ecleziastică lipovenească a celor din afara frontierelor, sau o politică mai fermă de recrutare militară a lipovenilor, se urmăreşte asimilarea lor. Ierarhul se arată puţin optimist în ceea ce priveşte reuşita acesteia. Propunând înfiinţarea unui episcopat controlat de stat pentru lipovenii *"popişti"*, el speră că: *"Prin aceasta lipovenii - români* [deţinători ai cetăţeniei române în urma hotărârii convenţiei de la Paris - 1856] *care, dupre cum am zis, în totul se conduc numai de credinţele lor bisericeşti, s-ar face cel puţin pe jumătate Români, şi s-ar ataşa cu mai mult dor de România"*[48]. În pasajul de mai sus, "dorul de România" ca obiectiv, echivalent al "simpatiei către ortodoxie" (vezi mai sus, p. 4), îi include pe staroveri (*cel puţin pe jumătate*) în zona de asimilare.

În schimb alte măsuri, precum controlul excepţional al statului asupra comunităţilor lipoveneşti sau restrângerea drepturilor de cetăţenie ale membrilor acestora (de exemplu retragerea cetăţeniei celor veniţi în România după 1856) au ca urmare delimitarea lipovenilor de restul populaţiei. Intenţia aceasta este mărturisită de autor în titlul programului său, ce are ca scop *"mărginirea lipovenismului în România"*. Reflexul excluziunii lipovenilor oferă de altfel şi scopul cărţii lui Melchisedec - acela de a face cunoscută "problema" reprezentată de aceştia, de a atrage atenţia asupra lor ca purtători de diferenţă[49]. Lipovenii sunt astfel pe jumătate asimilabili şi pe jumătate excluşi. Tendinţele coexistente de asimilare şi de excluziune a acestora înlătură posibilitatea integrării lor ca diferiţi în societate[50].

Un "câştig" al lipovenilor ?

Fără a reprezenta situaţia ideală, această politică de asimilare - delimitare apare ca un răspuns; ea este cerută de statutul pe care şi-l arogă lipovenii după înfiinţarea unei ierarhii proprii în 1843: *"Înfiinţarea*

---

[48] *ibid.*, p. 525. Episcopatul ar fi avut şi calitatea de a înlătura influenţa ierarhiei austriece din Bucovina.

[49] În special printre preoţii din regiunea mai intens populată de lipoveni (Paul Mihai, *loc. cit.*, nr. 68). Se pare însă că efectul cărţii a întrecut aşteptările autorului (*ibid.*, nr. 71), aceasta fiind tradusă şi în limba greacă (*ibid.*, p. 547).

[50] Pentru diferenţa dintre noţiunile de marginalitate şi excluziune, ca şi pentru cea dintre integrare şi asimilare - aceasta din urmă în cazul evreilor - Jean Claude Schmitt, *L'histoire des marginaux*, în "La nouvelle histoire", colecţie realizată sub direcţia lui Jacques la Goff, Editions Complexe, 1988, pp. 277-305, pp. 279-80, 288; Tzvetan Todorov *op. cit.*, pp. 230-1

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

ierarhiei lipovenu - austriece a scos pe lipovenii din România din starea modestă şi liniştită ce le fusese lor creată prin hrisoavele ţearii; ei au voit să aibă ierarhie proprie, după modelul celei din Bucovina"[51]. În noua situaţie ei devin nu doar mai dificil de asimilat (spre deosebire de perioada anterioară, când însă nimeni nu avea ***intenţia*** să o facă, după cum menţionează autorul), ci chiar atrag noi membri de partea lor. Dar care era *"starea modestă şi liniştită"* de care beneficiau lipovenii înainte de înfiinţarea ierarhiei lor în Bucovina ?

> Până a nu se înfiinţa noua ierarhie austriacă pentru lipovenii popişti, care s-a întins şi asupra lipovenilor din România, ei treceau aici de creştini ortodocşi; nimănui nu-i venea în minte a face din ei o societate aparte deosebită de ceilalţi locuitori creştini, cel puţin în formă; deşi se ştia că ei ar fi având în cultul şi credinţele lor religioase oarecari diferenţe ...[52].

Înainte de 1843 diferenţa lipovenilor era în acelaşi timp marcată (*se ştia că ...*) şi nerecunoscută *"în formă"*. Câştigurile de după această dată ale populaţiei menţionate, câştiguri prezentate de autor ca un inconvenient, constă nu doar în îndepărtarea perspectivei contopirii ei în masa românilor (după modelul asimilării ardelenilor uniţi de către ortodocşii din principate, sau a ardelenilor catolici de către maghiari - vezi mai sus, pp. 8, 9). Pe lângă aceasta, lipovenii impun recunoaşterea ***prezenţei*** lor ca diferiţi de românii ortodocşi. Acest fapt duce în mod paradoxal la apropierea (relativă) de centrul valoric, lucru observabil în interesul exprimat pentru asimilarea lor, în chiar momentul în care autorul constată îndepărtarea spectrului acestei asimilări (am văzut - p. 3 - că peste 10 ani lipovenii staroveri ocupau un loc "avantajos" în cadrul "proiectului altruist" al episcopului, spre deosebire de evrei şi musulmani). Nerecunoaşterea deplină a celuilalt, indiferenţa sau dispreţul faţă de acesta, este, aşa cum sunt anumite forme de atragere a atenţiei asupra lui, o formă de excluziune, după cum se poate observa din modul de tratare a ţiganilor de către Melchisedec.

Excluziunea

Ţiganii sunt plasaţi la distanţa extremă faţă de nucleul valoric etno-confesional. Problema "absorbţiei" lor de către români nici nu se pune pentru Melchisedec, ei neavând loc în proiectul altruist al acestuia. Din

---

[51] *Lipovenismulu* ..., pp. 192-3
[52] *ibid.*, p. 481

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

contra, relaţiile dintre cele două etnii ţin cont de o delimitare netă de statut, ce apare ca o axiomă, pe care se bazează discursul clericului. Semnificativ este poate şi faptul că relaţiile dintre ţigani şi români sunt tratate de către autor în explicaţii subpaginale. În Jărtva din 1856 autorul prezintă "blestemul" reprezentat de neunirea românilor: *"Cine nu ştie cu cât dispreţ se exprimă prin pregiurul nostru numirea de: moldovan, ein moldauer, walach, bogdanos, blahos! Nu mi se şterge din inimă până astăzi rana ce mi-au pricinuit cetirea unui articol dintr-un jurnal rusesc, unde moldovană era sinonim cu ţăigană !"*[53].

În lucrarea sa despre biserica catolică din 1883, episcopul susţine că *"nu face onoare unei naţiuni creştine să-şi martirizeze biserica"*:

> Biserica este forţa morală, sufletul unei naţiuni. Românul în naivitatea sa, ridiculizând pe ţigan, că n-are naţie, nici ţară, se exprimă: "ţiganul şi-a mâncat biserica !" În anii din urmă un învăţat român a crezut că poate lăuda naţia sa, afirmând că Românii n-au avut sânţi, ca grecii şi slavenii etc. Dar un învăţat ungur îi răspunse ironic: "bine-şi recomandă D. [probabil Mihail Gheorghiade Obedenaru, în *La religion chez les peuples latins. La religion des roumains*, 1878, unde preia idei din *Istoria toleranţei religioase în România* de B. P. Hasdeu, 1868] naţiunea sa ! Ast feliu de exemplu numai la ţigani se mai găseşte". Geniul poetic al poporului român a creat o legendă despre modul cum şi-au mâncat, adică au pierdut ţiganii biserica lor. Ideea principală este ca biserica să fie bazată pe principii morale şi să urmărească scopuri morale. Daca ea cade în materialism, serveşte numai la trebuinţi senzuale şi la scopuri materiale ordinare, atunci ea devine ridiculă şi se pierde[54].

Avertizând asupra pericolului ca românii să ajungă în situaţia ţiganilor, autorul nu pare interesat ca aceştia din urmă să ajungă români. Este interesant modul în care diferenţele de statut sunt marcate atât etnic, cât şi confesional. Ţiganul se deosebeşte de român nu atât prin ***prezenţa*** unor asemenea mărci, cat prin ***absenţa*** lor. El *"n-are naţie, nici ţară"*. Fără a-i atribui o ***altă*** biserică decât cea a românului ortodox, episcopul sugerează că ţiganul ***nu are cu adevărat*** o biserică, pentru el aceasta servind *"numai la trebuinţi senzuale şi la scopuri materiale ordinare"*. În felul acesta ne putem explica şi ponderea mică pe care ţiganii o ocupă în textele unui autor mult mai interesat de lipoveni, deşi ambele grupuri fac

---

[53] *Jărtvă pentru unirea Principatelor.* Publicatu de redacţea stelii Dunării, Iaşii, Tipografia lui Adolf Bermann, 1856, nota la pp. 5-6

[54] *Papismul* ..., nota la p. 92

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

obiectul unei devalorizări accentuate. Dacă afirmarea mărcilor distinctive față de românii ortodocşi atrage atenţia lui Melchisedec, fie şi sub forma ostilităţii, neexprimarea lor duce nu la intenţia asimilării, ci la indiferenţa disprețuitoare (opusă "dragostei creştineşti" – vezi p. 4; sau caracterizând atitudinea românilor din principate față de ardelenii eterodocşi – vezi p. 8). Ţiganii ne apar astfel ca ocupanţii zonei de excluziune a centrului valoric marcat de naţionalism şi ortodoxie.

Evreii şi simbioza românism - ortodoxie

Ieşirea lipovenilor din starea care li se cuvine (adică, probabil, din zona de excluziune menţionată mai sus) constă nu doar în accederea la recunoaştere, ci şi în faptul că, având la rândul lor conştiinţa apartenenţei la centrul axiologic, ei refuză să se ataşeze - ca element marginal - de societatea patronată de românism şi ortodoxie.

> Guvernul, recunoscând ierarhia austriacă - lipovenească în ţară, prin aceasta a dat ocaziune lipovenilor a se manifesta în ţeară ca naţiune şi biserică deosebite de majoritatea ţării, şi a se organiza aparte în feliul lor, ca un element străin ţearii, ca şi jidanii, care şed aici numai pentru că îi leagă interesele lor proprii, fără a avea cu ţara nici o legătură morală alta şi gata de a o părăsi, oricând interesele lor particulare ar cere aceasta[55].

Aşa cum se vede, şi evreii se încăpăţânează să nu intre în schema care le rezervă locul de element marginal al societăţii româneşti ortodoxe. Legăturile dintre axa confesională şi cea etnică determină şi structura antisemitismului lui Melchisedec. În lucrarea despre calendarele iulian şi gregorian, acesta din urmă nu are doar inconvenientul de a fi *"precursorele papismului"*, ci şi pe acela că *face ca Pascha creştinească să se întâlnească cu pascha jidovească, ceea ce nu trebuie să se întâmple; căci învierea lui Christos este hotarul dintre judaism şi creştinism, şi Pastele au început pentru omenire o eră nouă spirituală, cu totul opusă jidovismului"*[56].

Excluşi pentru religia lor, evreii sunt respinşi şi ca duşmani ai românismului. În cursul convorbirilor politice duse de episcop la St. Petesburg în 1868, se atinge şi problema evreilor din România.

---

[55] *Lipovenismulu ...*, p. 482

[56] *Biserica ortodoxă şi calendariul*, Bucureşti, T.C.B., 1881, pp. 30-1. Aici autorul justifică o hotărâre luată de conciliul de la Niceea.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Eu am spus că chestia izraelită din România nu este productul vreunei intrigi de partizi politice; ci este productul deşteptării naţionale a românilor, care nu mai pot suferi sporirea peste măsură a acestui element eter[o]gen şi duşman. Că nu numai românii, dar şi ruşii din provinciile Rusiei apusene, nu se vor putea niciodată ridica la demnitatea de om şi naţiune încât timp se vor lăsa a se copleşi de jidovismul necontenit crescând[57].

Primejdia etnică reprezentată de evrei este amintită şi în 1885, într-un discurs ţinut la Asociaţia Română Ortodoxă: *"Acesta este poporul evreu, pe care noi nu-l iubim, şi cu drept cuvânt, căci au tăbărât prea mulţi în ţara noastră"*[58]. Şi în cazul evreilor se observă că reproşul neintegrării coexistă în mod paradoxal cu reflexul excluziunii, care ia aici forma refuzului "contaminării", pe plan ecleziastic sau etnic.

Melchisedec Ştefănescu şi simbioza românism - ortodoxie

În continuare vom urmări reflectarea în discurs a locului autorului în sistemul axiologic pe care l-am prezentat până aici. În ordinea simbolică, proximitatea autorului faţă de centru este determinată de apartenenţa lui la românitate şi la ortodoxie. La sfârşitul unui tratat consacrat icoanelor miraculoase Melchisedec prezintă importanţa pentru sine a semnificanţilor determinaţi de cele două tradiţii: *"Închei, adresând umila mea rugăciune către Sf. Născătoare de D-zeu, pentru ţara şi biserica română, scumpa mea patrie; pe care o iubesc ca şi pe mine însumi; căci ea mi-a dat fiinţa"*[59].

Dincolo de apartenenţa sa de ordin confesional, autorul are o relaţie aparte cu ortodoxia, dată de rolul lui în cadrul bisericii. În testamentul său, Melchisedec declară, pentru a explica de ce nu lasă nimic din averea lui rudelor sale de sânge: *"Vocaţia mea în lumea aceasta nu a fost ca să muncesc şi să mă îngrijesc pentru căpătuirea rudelor mele dupre trup, ci*

---

[57] *Un episod diplomatic.* Scriere postumă cu o prefaţă şi note de Constantin C. Diculescu, Bucureşti, T.C.B., 1907, p. 21. Puncte de vedere contemporane asupra antisemitismului românesc în epocă, la Lucian Boia, *Istorie şi mit în conştiinţa românească*, Bucureşti, Humanitas, 1997, pp. 203-4; William Oldson, *A providential Antisemitism: nationalism and Polity în nineteenth century Romania*, Philadelphia, American Philosophical Society, 1991

[58] Constantin C. Diculescu, *Episcopul* ..., p. 138

[59] *Tratat despre cinstirea şi închinarea icoanelor în biserica orthodoxă română şi despre icoanele făcătoare de minuni din România orthodoxă*, Bucureşti, T.C.B., 1890, p. 49

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

pentru marea mea familie duhovnicească, care este biserica şi fiii ei cei credincioşi"[60]. Biserica nu este doar un echivalent al căminului pe care îl au cei ce nu aleg monahismul. Relaţiile cu ea trec înaintea celor care îl leagă de clanul din care provine. După 1844, Melchisedec dispune de o legătură distinctă cu *"familia duhovnicească"*, în care demnitatea episcopală are o importanţă fundamentală: *"Din cele zise până acum am văzut că Episcopatul în ierarhia bisericească este cea mai înaltă treaptă, aşa că fără dânsul nu poate să existe biserică, nici preoţie"*[61].

De-a lungul vieţii s-a străduit să fie un bun român şi un bun ortodox, lucru recunoscut de mulţi dintre contemporanii săi. O imagine proprie despre el însuşi, în legătură cu aceasta, este expusă într-o scrisoare din 1888 către Titu Maiorescu, pe atunci ministru al cultelor şi instrucţiunii publice, în care combate acuzaţiile lansate de adversarii săi politici, *"că eu aş fi în România un agent al politicii ruseşti"*:

> Adevărul este că eu am simpatii pentru biserica rusă ca şi pentru toate celelalte biserici ortodoxe: greacă, sârbă, bulgară, precum şi pentru toţi românii ortodocşi, care formează deosebite biserici prin statele vecine. Atâta-i totul. Pe tărâmul politic însă, eu nu am altă ţară mai iubită decât România, căreia servesc aproape de 50 de ani din viaţa mea, şi tot ce am lucrat, am lucrat numai pentru ţara mea şi viitorimea, când pasiunile prezentului vor trece în întunericul de unde au ieşit, va preţui ostenelile mele în dreapta lor valoare[62].

Aceasta tendinţă de apropriere a valorii simbolice a românismului se reflectă în mod indirect şi asupra mediului de origine al lui Melchisedec, acela al preoţimii rurale. Prezentând istoria muzicii bisericeşti în România, autorul pare să proiecteze asupra epocii fanariote preocupări legate de societatea contemporană lui:

> La începutul veacului prezent era foarte greu de a lucra ceva pentru românism şi româneşte. În principatele noastre atunci toată inteligenţa era grecească şi grecizată. Şcoala era grecească, în clasele superioare se vorbea şi scria greceşte, domnii erau greci, boierii asemenea greci sau pământeni grecizaţi, în Muntenia chiar mitropoliţii şi episcopii erau greci. Puţine inimi băteau româneşte, puţine glasuri înăbuşite se auzeau româneşti dintre clasele superioare. Români erau numai ţăranul şi cu popa lui[63].

---

[60] *Testamentul* P.S. Melchisedec, Episcop de Roman. Reposat în 16 mai 1892. Bucureşti, T.C.B., 1892, p. 10

[61] *Studiu despre ierarchia ...*, p. 9

[62] Constantin C. Diculescu, *Episcopul*, pp. 168-9

[63] *Memoriu pentru cântările bisericeşti în România*, Bucuresci, Tipografia Statului, 1881, p. 14

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Şi dificultăţile românismului şi ortodoxiei contemporane autorului sunt explicate conform unei scheme asemănătoare[64]. Să mai amintim, în legătură cu atitudinea autorului faţă de "boieri", şi conflictele dintre el şi unii ierarhi de origine boierească[65].

Resumé

ALTÉRITÉ ET IDENTITÉ NATIONALE–CONFESSIONNELLE. LE DISCOURS D'UN CLERC ORTHODOXE EN ROUMANIE AU XIXEME SIÈCLE (MELCHISEDEC ŞTEFĂNESCU)

Ce que j'ai essayé de démontrer dans cet article, c'est l'existence, dans le discours de Melchisedec Ştefănescu, d'une représentation implicite du "centre" axiologique, qui accorde à l'auteur une position privilégiée. Ce locus est placé à l'intersection des deux axes, qui cumulent des marques nationales et confessionnelles. Comme l'échelle des valeurs ainsi crée, les connotations géographiques et sociales de celle-ci concourent à attribuer à l'auteur le lieu central. Cette position, assignée à l'évêque en tant que participant à la symbiose orthodoxie -"*roumanisme*", est dépendante de la marginalisation ou de l'exclusion symboliques de ceux qui sont différents dans l'ordre national ou confessionnel. De cette manière, la valorisation positive de "nous" ("moi") se fait en relation directe avec l'attribution des caractéristiques négatives aux "autres", ou de leur dévalorisation. Les autres, en ce cas, ce sont les non orthodoxes et les non Roumains, c'est à dire les catholiques, les protestants, les "lipoveni" (participants à des dissidences confessionnelles de l'orthodoxie russe), les juifs, les musulmans, mais aussi les Russes, les Bulgares, les Arméniens, les Juifs, les Tziganes. La dépréciation de l'Autre est produite en raison de la distance par rapport au centre, distance déterminée par le degré de différenciation à l'égard de ses attributs. L'expansion du centre envers la périphérie reste un commandement qui implique l'ensemble de celle-ci, mais son importance varie en fonction de la distance mentionnée. Généralement la tendance de cette expansion est en raison inverse avec le mépris de l'Autre. Ainsi, on passe de l'insistance sur les stratégies d'assimilation à l'accentuation des reflets d'exclusion.

---

[64] Scrisoarea din 19 mai 1880 catre Ion Ionescu de la Brad, în Constantin C. Diculescu, *Din corespondentele ...*, pp. 37-9; *Papismul ...*, pp. 75-6

[65] Scrisoare de la G. Erbiceanu către Melchisedec, 1873, iulie 1873, Iaşi, în Constantin C. Diculescu, *Din corespondentele ...*, pp. 30-1; Gheorghe Moisescu, Ştefan Lupşa şi Alexandru Filipaşcu îl plasează pe Melchisedec într-un scenariu al luptei de clasă (*Istoria bisericii române.* Manual pentru institutele teologice, vol. II, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă, 1957, p. 500), scenariu legat probabil şi de data apariţiei volumului lor.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

MICRONAȚIUNEA ȘI ERUPȚIA IDENTITARĂ ÎN EUROPA DE SUD-EST

STELIU LAMBRU

În câmpul cercetării istoriei culturale din ultimii 25 de ani o nouă temă de cercetare s-a impus, anume aceea a studiului formulelor de identificare şi a celor de auto-identificare a grupurilor şi comunităţilor umane. Ca rezultat al cercetărilor, s-a constituit un nou domeniu de studiu, cel al etnicităţii şi naţionalismului. Noul domeniu studiază concepte care au marcat istoria modernă, cum ar fi "identitatea naţională", "ideologia naţională", "statul naţional", şi oferă noi interpretări, încearcă să clarifice aspecte ale istoriei ultimelor două secole, insuficient interpretate de curentele istoriografice de până acum. Interpretările disciplinei etnicităţii şi naţionalismului - care au în principal esenţe culturale - caută să explice cât de veche este identitatea naţională, mecanismele care stau la baza construcţiei unei identităţi naţionale, şi seducţia pe care identitatea naţională le exercită până în zilele noastre. Fiecare dintre conceptele disciplinei etnicităţii şi naţionalismului (împreună cu terminologia euristică) acoperă o vastă bibliografie, în special o bibliografie "mixată" cu referinţe din alte domenii. Marele merit al disciplinei etnicităţii şi naţionalismului, ca domeniu de studiu intercultural, este acela al îmbinării teoriilor din alte discipline, ca antropologia culturală, sociologia, psihologia, filosofia, epistemologia, religia, economia, etc., care articulează formele de gândire şi care creează valorile pe care mizează o identitate naţională. Întrucât obiectul de studiu al disciplinei etnicităţii şi naţionalismului conţine în sine şi o mare doză de emoţional, acesta tinde să acopere tot spectrul activităţilor umane, să fie foarte critică cu orice tip de discurs istoriografic, şi pătrunde în interiorul psihicului uman, în care are loc compunerea discursului despre

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

sine al unei identităţi naţionale. Studiul etnicităţii şi al naţionalismului are în vedere toate activităţile umane, pentru a nu neglija teorii care i-ar îmbunătăţi consistenţa interpretărilor şi elaborarea propriilor teorii despre identitatea naţională.

Naţionalismul[1] ca termen-cheie în demersul naţional este o temă vastă ce interpretează[2] istoria modernă şi explică ceea ce s-a petrecut în istoria contemporană. Naţionalismul suscită un viu interes, deoarece "este una din cele mai puternice forţe în lumea modernă, dar numai recent studiile sale au devenit înfloritoare şi au primit o largă recunoaştere

---

[1] Dintre definiţiile de dicţionar ale naţionalismului o reproduc pe aceea existentă în Harry Ritter, *Dictionary of Concepts in History*, New York, Greenwood Press, 1986, p. 294: "Naţionalism. O doctrină politică, emoţie sau stare de spirit bazată pe presupunerea că societatea este cel mai bine organizată în forma statului-naţiune şi că statul-naţiune trebuie să fie punctul central al loialismului individual şi de grup. Un stat naţional este un sistem de guvernare care pretinde că reflectă interesele tuturor locuitorilor unei ţări şi în care întreaga populaţie (sau "naţiune") este considerată deţinătoarea suveranităţii".

[2] Discuţia despre "interpretare" ca un concept preluat de filosofie pe de o parte şi din critica şi teoria literară pe de alta, şi aplicabil istoriei, este practic inexistentă între istoricii români. Filosofia narativistă recunoaşte sarcina interpretativă a istoricului; o naraţiune istorică are întotdeauna o dublă funcţie: să descrie trecutul şi să definească, să individualizeze o interpretare narativă specifică trecutului. Astfel, naraţiunea istorică este o metaforă (ea arată trecutul în termenii a ceea ce nu este trecutul). În Harry Ritter, op.cit., p.243, interpretarea este definită: "Interpretare. Ansamblul procedurilor de care istoricul - în funcţie de perspectiva personală, temperament, condiţionare socială şi alegere conştientă - impune un model de înţelegere sau semnificaţie a subiectului său; procesul de selectare, aranjare, accentuare şi sintetizare a faptelor istorice care stabileşte caracterul personal al unei individualităţi istorice despre relatarea trecutului. În *Dicţionarul de filosofie*, Ed. Politică, Bucureşti, 1978, pp.362-363, termenul este definit mai larg: "Interpretare. 1 (în teoriile formale) Modalitatea prin care se atribuie semnificaţie formulelor unui sistem formal. În general, interpretarea unei structuri abstracte este o altă structură izomorfă cu ea. 2. (în teoriile factuale) a) Explicarea ~~unui~~ unui fapt prin subsumarea lui unei ipoteze, legi sau teorii; b) Construirea semnificaţiei empirice şi teoretice a unui simbol, a unei formule, ecuaţii, structuri formale etc. printr-o serie de proceduri semantice, metodologice şi pragmatice (reguli de corespondenţă, definiţii operaţionale, ipoteze semantice etc.). Interpretarea unei teorii factuale reprezintă un proces complex, deschis, ce se realizează în cadrul unui permanent dialog între teorie şi experiment. 3. (în filosofie) Explicarea unui eveniment, proces etc., în cadrul unei concepţii filosofice. În filosofia lui W. Dilthey, <metodă a înţelegerii> (opusă explicaţiei), caracteristică "ştiinţelor spiritului", întemeiată pe intuirea sensului unui fapt de cultură prin identificarea lui de către subiect ca pe propria sa trăire, experienţă. 4. (în hermeneutică) Analiză, sesizare şi dezvăluire a sensului autentic al conţinutului unei expresii verbale sau neverbale, dincolo de toate elementele conştiente şi inconştiente, voluntare şi involuntare care îl ascund. 5. (în sens negativ) Înţelegere deformată de prejudecăţi şi uneori (în cazuri psihiatrice), de o structură aparte a personalităţii".

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

academică".[3] Diversitatea studiilor consacrate naţionalismului şi naţionalismelor, ne obligă la restângerea abordărilor în studiul de faţă. Pluralitatea discursurilor despre trecut în ştiinţa istorică de astăzi, presupune şi în istoriografia românească revizuirea atitudinilor asupra unor concepte ca "statul naţional", "unitatea naţională" şi "caracterul naţional".[4] În virtutea acestui pluralism, logica alcătuirii unei identităţi la nivelul grupusculelor naţionale este un edificiu cultural care ţine de formula construirii identităţii locale de l'ancien regime. Ca studiu de caz aplicat pluralismului identitar românesc, cazul microidentităţii naţionale aromâne este, mai mult decât orice altă formă de diversiate a românităţii, unul emblematic. În studiul microidentităţii naţionale aromâne, se regăseşte - evaluând condiţiile istorice de afirmare a ideilor care fundamentează conceptele de "naţiune", "patrie", "ideologie naţională" - proiectarea formelor ideologiei naţionale asupra unei comunităţi, care nu conţinea în propriul discurs identitar premodern, o componentă exclusivă de ordin lingvistic. Independenţa pe care micronaţiunea o va afişa faţă de matricea culturală naţională şi formele proprii dezvoltate de micronaţiunea "trezită" de infuzia de ideologie naţională din exterior, va fi centrată în jurul actorului lingvistic considerat chintesenţa "sufletului" micronaţiunii.

Pluralitatea românismului nu este o temă nouă. Ea a fost cercetată de lingvistică, etnografie, folclor, etc., dar cu scopul de a elabora teorii care să confirme ceea ce canonul naţional a stabilit deja: "unitatea" românilor, "continuitatea" lor timp de două milenii pe acelaşi teritoriu, "naşterea" lor ca popor creştin, şi originea romanică a limbii române. Studiile de până acum asupra pluralismului românităţii au logica mecanismului perpetuum-mobile, o "mobilitate staţionară", în care sunt urmărite inovaţiile care să corespundă

---

[3] Pe această temă, în afara lucrărilor şi teoriilor deja celebre, au apărut excelente culegeri de texte pentru studiul universitar al naţionalismului. Una dintre cele mai recente este cea apărută sub redacţia lui John Hutchinson şi Anthony D. Smith, *Nationalism*, Oxford - New York, Oxford University Press, 1994.

[4] Harry Ritter, op.cit., p.289: "Caracter naţional. Calitatea unică, sau combinarea calităţilor distinctive, care distinge o naţionalitate şi membrii săi şi aşezarea lor departe de toate celelalte naţionalităţi". Cât priveşte termenul "naţiune", acesta este definit în aceeaşi lucrare citată mai sus (ce are la fiecare concept prezentat o variată bibliografie) împreună cu termenul "naţionalitate" (p.285): "Naţiune, naţionalitate. Termeni înrudiţi ai clasificării şi identităţii de grup. Naţionalitatea, de regulă mai restrîns şi mai puţin ambiguu din cele două, se referă la conştiinţa de grup bazată pe un traseu variabil de trăsături culturale împărtăşite - de exemplu limbă, tradiţii istorice, convenţii sociale sau valori. Naţiunea este uneori sinonimă cu naţionalitatea sau (în special în folosirea franceză şi engleză) poate fi folosită într-un sens politic de a desemna toţi cetăţenii unui stat particular - nepăsător la diferenţele de limbă, tradiţii şi aşa mai departe - sau de a desemna condiţiile lor proprii".

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

canonului românității. Diferențele dintre aceste studii, generate de specificul disciplinelor care le-au produs, nu contestă canonul ci încearcă să găsească în toate regionalismele tot ceea ce pare comun pentru a crea românitatea unică. Interpretările care se constituie în canon național și care sunt obiectul acestui studiu, îl reprezintă cele pe baza cărora sunt alcătuite manualele școlare - până la nivel universitar și, adesea fiind prezente chiar și aici. De asemenea, în rândul canonului pot fi trecute clișeele intelectuale despre trecut, miturile naționale, opinia generală a românilor despre trecutul țării lor fiind, fără îndoială, rodul unei "solide" educații școlare de factură naționalistă care propagă un climat conflictual. Mecanismul discursului naționalist are ca punct de plecare ideea unității (introducere), argumentația consolidând *a priori* - prin mistificare - esența națională a intențiilor și faptelor din trecut (cuprinsul), concluziilor triumfătoare revenindu-le misiunea de educație patriotică a statului național (încheierea).

În istorie, studiul pluralismului românității a fost extrem de modest. Studiile lingvistice evadează în dialectologie (dialectele văzute ca paradigme lingvistice ale unei singure limbi), iar cele sociologice în legătură cu antropologia, se subsumează etnografiei și etnologiei.[5] Îmbinând teorii ale națiunii și etnicității, un nou demers vizează două scopuri: în primul rând de a arăta cum se articulează o micronațiune, în al doilea rînd de a demonstra construcția unui tip de românitate, aromânismul.[6] Acest al doilea scop semnifică totodată explicarea construcției care a dus la constituirea sa ca formă proprie de existență, pe

---

[5] La Claude Levi-Strauss etnografia este definită ca "observarea și analiza grupurilor umane, considerate în particularitatea lor (alese adeseori - din motive teoretice și practice, dar care nu țin deloc de natura cercetării - printre acelea care diferă cel mai mult de grupul nostru), urmărind restituirea, cât mai fidelă cu putință, a vieții fiecăruia dintre ele", iar etnologia "folosește în mod comparativ (și în scopuri care vor trebui determinate ulterior) documentele prezentate de etnograf" (cf. Claude Levi-Strauss, *Antropologia structurală*, Ed. Politică, București, 1978, pp. 4-5).

[6] Prin "aromânism" se înțelege doctrina națională a aromânilor ca grup etnic de sine stătător. Termenul "armâname" ar putea fi înțeles ca "aromânitate", net distinctiv față de orice altă versiune de românism. Irina Nicolau, în articolul "Fantasma românității" în *22* anul I, nr. 45, 23 nov. 1990, p. 11, încearcă o alta teoretizare a românitătii prin deconstruirea canonului românității unice. Autoarea vede românitatea ca pe o "masă cu patru picioare", unul dintre acestea fiind aromânii. Atunci când enumeră cele "patru picioare", ea începe ierarhic cu dacoromânii, continuând cu aromânii, meglenoromânii și istroromânii. Rațiunea acestei enumerări este contorizarea după numărul de indivizi și al "importanței" contribuțiilor culturale la construcția românismului. Astfel, autoarea creează imaginea unei mese înclinate, întrucât cele patru "picioare"sunt inegale. De aici s-ar putea conchide o românitate dezechilibrată, contrară intenției de a crea o varietate a românităților egale între ele.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

de o parte, şi ca parte a românismului unic, văzut ca "multiple selves", pe de altă parte. În urmărirea celor două scopuri sunt folosite teoriile consacrate asupra construirii unei identităţi de tip naţional, cu precizări legate de specificul aromânismului în contextul mai larg al identităţii naţionale româneşti.

Afirmarea naţiunilor moderne sub paradigma Revoluţiei franceze are ca pandant în rândul grupusculelor naţionale microidentitatea naţională. În faţa ofensivei statului modern şi a proiectului său de transformare a "ţăranilor în francezi" (E. Weber), de aducere la un singur numitor a identităţilor locale de l'ancien regime, micile etnicităţi au rezistat tendinţelor uniformizatoare şi au replicat printr-o viguroasă contraofensivă în direcţia protejării propriilor criterii de definire. Proiectul luminist nivelator are drept revers dotarea microgrupurilor etnonaţionale cu suportul intelectual necesar - identic cu cel al naţiunii unice - pentru a răspunde expansionismului capitalei în acelaşi registru ideologic, şi pentru a se autodiferenţia de celelalte microgrupuri. Deşi nu a stat în intenţia sa, luminismul a oferit micronaţiunilor ameninţate cu lichidarea, "imanenţa" construcţiei individuale şi de grup de tip naţional, cu aspiraţii către "cultura standardizată, indiferentă şi nediscriminatorie în privinţa poziţiei sociale", care "defineşte efectiv graniţele dintre state" (Ernest Gellner).[7]

În construcţia naţiunii române moderne, exportul de ideologie naţională dinspre spaţiul Imperiului habsburgic (luminismul tîrziu şi începutul romantismului) şi cel nord-dunărean (în cea de-a doua jumătate a secolului trecut) spre populaţia latinofonă din Balcani este simptomatic pentru a declanşa deconstrucţia identitară a aromânilor. Descoperită de oamenii de ştiinţă din spaţiul Sfântului Imperiu Roman de Naţiune Germană şi preluată de corifeii Şcolii Ardelene, micronaţiunea aromână modernă este esenţialmente de factură romantică. Ea este produsul constructivismului lingvistic şi al componentei social-economice specifice românilor sud-dunăreni. Mutaţia identitară ce se produce în conştiinţa grupului etnic aromânesc are la bază logica desprinderii din marele grup identitar al creştinilor din Imperiul otoman şi adoptarea unei forme de autoreprezentare ca "sine" unic, diferit de "ceilalţi", cu ajutorul produsului amintit mai sus. Această tendinţă a naţionalităţii a fost constatată de Liah Greenfeld ca fiind prezentă într-o lume multiculturală: "Într-o lume divizată în comunităţi particulare, identitatea naţională

[7] Ernest Gellner, "Mitul naţiunii şi mitul claselor", în *Polis*, nr. 2/1994, p. 42.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

urmează să fie asociată şi confundată cu un sens de unicitate al comunităţii şi cu calităţile care contribuie la ea.".[8] Referindu-se la o "criză a identităţii", Greenfeld găseşte o singură cauză a manifestării sale structurale, în anomie,[9] care "foarte des ia forma statului incoerent, şi care, depinzând de natura sa, poate fi însoţit de insecuritate şi anxietate". Criza matricei naţionale este cea care - prin anomie - generează conceptualizarea microidentităţii naţionale şi a micronaţiunii, ca formă de reacţie la angoasa anomică de care suferă matricea naţională. Rafinarea conceptului identităţii micronaţionale se produce prin abstragerea de valori din matricea naţională, relaţionate cu cele care vor duce la rezultatul ce elimină acea "inconsistenţă între valori şi alte elemente ale structurii sociale".[10] La Max Weber,[11] sentimentul naţional este unul de solidaritate în faţa altor grupuri. Conceptul de "sentiment naţional" aparţine "sferei valorilor", în care un individ este solidar cu altul dacă ambii adoptă aceleaşi valori ce devin naţionale, ale tuturor celor ce subscriu "grupului naţional", dar în esenţă, caracterul naţional este dat de valori unanim recunoscute.

Pentru o mai exactă înţelegere a articulării microidentităţii naţionale, folosirea schemei prin care Liah Greenfeld compune logica modificării termenului "naţiune", de la cel de elită la acela de "popor unic", are avantajul de a introduce în discuţia despre tipicul naţional, elemente ce explică în termenii întâmplătorului, ai jocului intelectual sau ai nonintenţionalităţii, ceea ce a însemnat o naţiune în diferitele perioade istorice. Schema utilizată de Greenfeld este stadială, fiecărui stadiu corespunzîndu-i un sens care, trecut la stadiul următor, este mutilat de noua semnificaţie. La sfârşitul schemei, dacă încercăm să comparăm stadiul de început cu cel de final ale sensurilor naţiunii, constatăm nu numai că nu seamănă deloc, ci şi faptul că sunt de-a dreptul contrarii. Greenfeld consideră că schimbările de sens ale naţiunii are următoarea logică: "natio" a însemnat iniţial un grup de străini. Este îndeobşte cunoscut că populaţiile din Evul Mediu aveau ca elite conducătoare

---

[8] Liah Greenfeld, "Types of European Nationalism", în Hutchinson & Smith, *op. cit.*, p. 166.

[9] *Ibidem*. La pagina 346, în nota 7 autoarea îşi dezvăluie sursele conceptului: "Folosesc acest concept în sensul în care a fost definit în primul rând de Durkheim în *Diviziunea muncii în societate* şi în *Sinuciderea*, şi mai târziu dezvoltat de Robert K. Merton în *Structură şi anomie* ca însemnând incoerenţă structurală şi în mod special incoerenţa dintre valori şi celelalte elemente ale structurii sociale".

[10] *Ibidem*, p. 169.

[11] Hutchinson & Smith, op. cit., p. 22.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

grupuri etnice ce vorbeau altă limbă sau alte limbi decât a majorității acestora. Grupat în universitățile medievale, grupul/grupurile de străini devine/devin "o comunitate de opinie", fără a mai păstra caracterul omogen lingvistic inițial, acceptând membri din categoriile inferioare ale populațiilor guvernate, care au primit o educație ce le-a permis accesul în mediile universitare. În "alterarea" grupului de străini, limbile culturale ("limbile sacre"), latina în Occident şi greaca în Orient, au jucat rolul determinant. Prin conciliile bisericeşti care organizau viața universitară, națiunea va deveni "o elită". Elita va construi în Anglia - considerată de Greenfeld prima națiune din lume - sistemul politic care îi va da dreptul să proclame populația Angliei, națiunea engleză sau poporul suveran. Modelul politic englez, rezultat al unor complexe şi erudite dispute intelectuale, cu variantele francez şi german de pe continent, a fost preluat şi de națiunile europene din afara spațiului cultural occidental în secolul al XIX-lea, de popoarele din imperiile multinaționale, a dat națiunii sensul de "un popor unic".[12] Folosind această schemă pe care Greenfeld o construieşte pe baza modelului englez,[13] se poate afirma că întotdeauna construcția unei identități naționale sau a unei microidentități naționale are la bază surse alogene, întotdeauna "trezirea conştiinței naționale" conține acuta problemă a raporturilor dintre grupuri sociale ori interese politice.[14]

La rândul său, Ernest Gellner a conceput o altă schemă de grupare a națiunilor în care domină geopolitica, în comparație cu Greenfeld care adoptă un substrat pluridisciplinar. Potrivit lui Gellner,[15] în prima clasă se află standardizate statele centralizate, unificate prin sistemul dinastic, în care "instituirea unei culturi centralizate s-a făcut împotriva țăranilor şi nu pe baza culturii lor. Țăranii trebuie transformați în orășeni adevărați

---

[12] Greenfeld, loc. cit., p. 168.

[13] *Ibidem*, p. 167: "Ideea modernă originală a națiunii a apărut în Anglia secolului al XVI-lea, care a fost prima națiune în lume (şi singura, cu posibila excepție a Olandei, pentru circa 200 de ani). Naționalismul civic individualist care s-a dezvoltat a fost moştenit de coloniile sale din America, şi mai târziu a devenit caracteristica Statelor Unite ale Americii.

[14] Cele două puncte de vedere asupra fundamentelor națiunilor moderne şi ale naționalismului în viziunea "modernistilor" (în opoziție cu "primordialiştii") se grupează în două şcoli: prima, care cercetează bazele economice ale societății moderne, a doua, care introduce în analiza sa o mai mare dimensiune politică a bazelor naționalismului (Vezi Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Blackwell, Oxford U.K.& Cambridge U.S.A., 1986, p. 9.

[15] *Polis*, nr. 2/1994, pp. 43-47. Mai larg despre teoria lui Gellner în lucrarea sa *Nations and nationalism* (trad. rom. *Naþiuni şi naþionalism*, Antet, 1997).

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

mai degrabă decât implicaţi în definirea unei noi culturi naţionale" şi unde "un mod de viaţă sătesc primordial şi inconştient va dobândi un interes vital în ochii studioşilor naţionalişti numai când el devine o bază pentru o nouă cultură naţională".[16] În a doua clasă, în vecinătatea estică a celei dintâi, există regiunea "în care începuse deja un proces de construcţie a naţiunii unificatoare", spaţiul Sfântului Imperiu Roman de Naţiune Germană, în care numai limba germană era "standardizată şi normativă".[17] Cea de-a treia zonă, situată la răsăritul celei de-a doua, "este aceea care a furnizat cea mai cunoscută imagine a construcţiei naţiunii".[18] Aici, întregul construct statal şi formarea naţiunilor acestor state prin educaţie naţională a indivizilor, se identifică cu naţionalismul militant. În această "zonă" - ca să rămânem în terminologia lui Gellner - "trecutul nu e un subiect de flecăreală inofensivă", aşa cum spunea Robert R. King.[19] Cea de-a patra zonă, care corespunde spaţiului fost sovietic, are un caracter specific, deşi în esenţa sa seamănă cu cel german: "În timp ce Franţa, din multe puncte de vedere, a reprezentat un caz ambivalent (naţionalismul său era colectivistic şi încă civic), Rusia şi Germania au dezvoltat clar exemple de naţionalism etnic".[20]

În cea de-a "treia zonă" a naţiunilor europene, în spaţiul fostului Imperiu otoman, unde supla administraţie otomană permisese perpetuarea unor memorii identitare culturale ale tuturor grupurilor şi grupusculelor etnice de confesiune ortodoxă, Gellner arată că specificul său a fost că aici a devenit necesar "rolul unor trezitori, adică a unor activişti, propagandişti, învăţători, preocupaţi să reînvie gloria trecută sau să facă naţiunea conştientă de sine numai în virtutea existenţei sale culturale, fără învestitura istoriei politice precedente".[21] Agitatorii naţionali descoperiţi

---

[16] *Ibidem*, p. 43.

[17] *Ibidem*.

[18] *Ibidem*, p. 44.

[19] Ideologia oficială a naţional-comunismului românesc a excelat prin hiperbolizarea trecutului. După ce naţionalismul militant românesc şi-a atins scopul în 1918, formarea României Mari, angajamentul total al intelectualităţii româneşti s-a moderat. Istoricii perioadei interbelice au furnizat interpretări mai nuanţate, chiar dacă nu lipsite de trăsătura dominantă a naţionalului. În stalinism însă, şi, mai ales în ceauşism, alienarea interpretărilor istorice revine la nivelul celor de la începutul secolului al XIX-lea. Această constatare este valabilă pentru toate statele născute pe ruinele imperiilor habsburgic şi otoman, şi l-a inspirat pe Robert R. King să conchidă asupra gradului dezbaterilor istorice din estul Europei (Vezi Robert R. King, *A history of the Romanian Communist Party*, Stanford:Hoover Instituition Press, p.171).

[20] Greenfeld, loc. cit., p. 168.

[21] *Polis*, nr. 2/1994, p. 44.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

de Gellner, creează state medievale ale naţiunilor sud-est europene care tind să iasă de sub autoritatea otomană şi inovează un trecut eroic al luptei "seculare" a naţiunii pentru apărarea specificului său împotriva unui "duşman". Personalizarea duşmanului nu prezintă importanţă în delirul emoţional naţionalist; importantă este ideea de inamic, întotdeauna rău şi criminal, şi întotdeauna diferit din punct de vedere etnic de naţiunea "oprimată". Atunci când naţiunea nu are un trecut demn de a fi evidenţiat, "trezitorii" naţionali mistifică trecutul, încununându-l cu strămoşi prestigioşi (rămân memorabile celebrele dispute dintre istoriografiile balcanice în privinţa originilor etnice ale marilor personalităţi ale istoriei, din antichitate şi până în istoria contemporană, revendicate pe rând de toate părţile aflate în "litigiu").

Pe fondul acerbelor conflicte culturale şi politice din spaţiul administrat de Imperiul otoman, microidentitatea naţională creată de matricea naţională, îşi revendică afirmarea propriei personalităţi net distincte. Micronaţiunea, după ce a fost iniţiată în tainele ideologiei naţionale, se ridică împotriva tuturor, inclusiv a matricei naţionale, şi se consideră suficient de matură pentru a-şi promova singură interesele. Secesiunea culturală a micronaţiunii se răsfrânge în primul rând asupra ei înşăşi, prin dificultatea enormă pe care o are exprimarea intelectuală în idiomul său specific. Micronaţiunea se confruntă astfel, aşa cum s-a întâmplat cu naţiunea din care s-a desprins, cu problema normării idiomului său, cu uzanţele sale şi cu formarea intelectuală a indivizilor în acest idiom.

În triunghiul micronaţiune - identitate statală - naţiune-matrice, circulaţia ideilor este influenţată de praxisul geopolitic şi invers. Unul dintre vârfurile triunghiului, micronaţiunea, este insuficient codificată. Naţiunea-matrice îşi arogă dreptul de a proteja micronaţiunea - care locuieşte într-un stat vecin sau nu cu cel al naţiunii-matrice -, invocând conştiinţa sa naţională superioară în virtutea superiorităţii sale culturale. Naţiunea majoritară din statul în care locuieşte micronaţiunea pretinde că face acelaşi lucru, care luptă contra subminării şi destabilizării statului său. Pendulând între cele două variante, cea a naţiunii-matrice şi cea guvernamentală, micronaţiunea, adesea, este un amalgam al celor două, şi solicită recunoaşterea sa ca individualitate şi obţinerea de drepturi civice. Micronaţiunea se pretează foarte uşor dublei asimilări, şi, foarte adesea, nu găseşte cea de-a treia cale pe care şi-o doreşte spre a fi "ea însăşi", eliberată de tutela celor două. Suprapunând schemele realizate de

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Greenfeld şi de Gellner, traseul pe care îl urmează microidentitatea naţională aromânească este restrâns geografic ("a treia zonă" a lui Gellner) şi structurat cultural (Greenfeld). Ideologia naţională a micronaţiunilor aflate la intersecţia celor două scheme, se construieşte din schema rezultată din combinaţia celor două, şi ea este aplicabilă în spaţiul balcanic prin descifrarea componentelor naţionalismului dezvoltat în sud-estul european.

Identitatea etnică

În formarea oricărui tip de identitate naţională, o primă fază o constituie etnicitatea, văzută ca o comuniune de limbă a indivizilor. Criteriile care definesc etnicitatea ca esenţă doctrinară a unui grup uman sunt studiate de antropologia culturală. Concluziile antropologiei culturale se focalizează pe studiul formelor culturale pe care le ia identitatea etnică, pe decriptarea surselor edificării sale. Thomas Hylland Eriksen descrie câteva tipuri de grupuri etnice, ordonate astfel după rezultatele studiilor efectuate pe aceste grupuri:

"(a) minorităţile etnice urbane. Această categorie include, printre alţii, imigranţii non-europeni din oraşele europene şi hispanicii din Statele Unite, precum şi nomazii către oraşele industriale din Africa şi pretutindeni.(...) Deşi indivizii au interese politice, aceste grupuri etnice cer rareori independenţă politică sau statalitate (...).

(b) populaţiile indigene. Acest cuvânt este o formă nelegitimă pentru locuitorii aborigeni care sunt politiceşte relativ lipsiţi de putere şi care sunt numai parte integrantă în cadrul unui stat naţional dominant.(..) Conceptul <populaţie indigenă> nu este astfel unul exact analitic, ci mai degrabă unul care se apropie de o familie largă asemănătoare şi contemporană problemelor politice (...).

(c) proto-naţiuni (aşa-numitele mişcări etnonaţionaliste) (..) Prin definiţie, aceste grupuri au lideri politici care revendică faptul că sunt îndreptăţiţi la propriul lor stat naţional şi nu trebuie să fie <conduşi de alţii>. Despre aceste grupuri, cărora le lipseşte un stat naţional, s-ar putea spune că au în comun caracteristici mai substanţiale cu naţiunile (...) decât are fiecare minoritate urbană sau populaţie indigenă (...). În acord cu o terminologie comună, aceste grupuri pot fi descrise ca <naţiuni fără stat>.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

(d) grupuri etnice în <societăţi plurale>. Termenul <societate plurală> desemnează de obicei state coloniale create cu populaţii cultural eterogene (...)".[22]

În clasificarea lui Eriksen, primul stadiu al micronaţiunii se poate plasa în grupa (c). În cazul nostru, o proto-naţiune latinofonă din Balcani, numai una singură, va genera micronaţiunea vlahă. Limba romanică a membrilor comunităţilor aromâne, neexprimată drept criteriu de autodiferenţiere, dublată de identitatea religioasă, întrupa o identitate ce nu era definită ca una naţională. În accepţiunea pluralităţii semantice a termenului "identitate", în care "un individ poate avea mai multe <sine> în funcţie de grupurile cărora el le aparţine şi de gradul în care fiecare din aceste grupuri este izolat de celelalte",[23] faliile etnonaţionale premoderne între comunităţile creştine din Imperiul otoman, erau necunoscute. În sensul dat comunităţii etnice de Anthony D. Smith,[24] cele două tipuri de comunitate etnică, laterală şi verticală, cea laterală este tipică oraşului, în timp ce comunitatea etnică de tip vertical este proprie comunităţilor patriarhale, rurale, puţin deschise schimbului cu exteriorul. Atunci când schimbul există, el are adesea raţiuni economice (aşa cum este în cazul vlah), dar schimbul economic nu limitează deschiderea lor. În relaţiile exogame (schimb de orice natură), etnicitatea se pune pe sine însăşi în valoare, atrăgând în jocul definirilor de sine alte grupuri etnice, şi ele la rândul lor neconştiente de autodefinirea de tip naţional. Etnicitatea este

---

[22] Vezi Thomas Hylland Eriksen, *Ethnicity and Nationalism. Anthropological perspectives,* Pluto Press, London-Boulder, Colorado, 1993, pp. 13-15.

[23] *Ibidem,*, p. 20.

[24] Vezi Anthony D. Smith, *National Identity*, Penguin Books, 1991, pp. 52-53 sqq. Tipul de comunitate etnică laterală include aristocraţia, înaltul cler, birocraţia, elitele militare şi negustorii bogaţi. "Este numită laterală pentru că era simultan limitată social la pătura superioară, în timp ce exista răspândită geografic gata să formeze adesea legături închise cu eşalonul superior al etniilor laterale vecine. Ca rezultat, graniţele sale erau în mod tipic "tulburate"; cu toate acestea îi lipsea profunzimea, şi sensul său, adesea clar al etnicităţii comune, era limitat superior de al său <esprit de corps>, ca statut superior de pătură socială şi clasă conducătoare". Celălalt tip de comunitate etnică, cea verticală, este mai compact şi mai popular, şi în care "diviziunile sociale nu erau sprijinite de diferenţe culturale: mai degrabă o cultură istorică distinctă a ajutat la unificarea diferitelor clase în jurul unei moşteniri şi tradiţii comune, în special unde ultimele erau supuse ameninţărilor din afară. Ca rezultat, legatura etnică era adesea mai intensivă şi exclusivă, şi barierele la admitere erau mai mari".

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

prin excelenţă un produs al exogamiei şi nu unul al endogamiei;[25] ea este un "aspect al relaţiilor şi nu proprietate culturală a unui grup".[26] Ceea ce astăzi noi numim etnicitate a fost analizat de antropologia culturală, care consideră că procesul de urbanizare a reprezentat factorul decisiv în articularea naţională a etnicităţii. Procesul de urbanizare este interpretat de Godfrey Wilson ca un proces de detribalizare a etnicităţii, în timp ce J. Clyde Mitchell îl priveşte ca pe o retribalizare[27] a sa.

Ceea ce marchează mutaţia culturală în cadrul etnicităţii în general, şi în interiorul grupurilor etnice în special către stadiul următor de identitate naţională, este mai degrabă legată în primul rând de reculul puterii centrale şi în al doilea rând de urbanizarea generată de expansiunea economicului. Analizând un mic centru urban brazilian, Marvin Harris conchide că locuitorii oraşului se autodefinesc net diferit de cei rurali: "They refuse to admit that they are of the country and hence the wilderness all but engulfs them. They despise the work of the peasant and see in him the destroyer rather than the creator of civilisation".[28] John Armstrong, care îl citează pe Harris, crede că această concluzie se poate trage şi din analiza oraşului rus şi a celui balcanic.[29] Toate cercetările lui Armstrong îi permit să considere că "pretutindeni urbanizarea este esenţială"[30] şi identifică (pentru zonele şi în perioadele istorice studiate de el) trei criterii pe baza cărora stabileşte ce variante de etnicitate au rezultat din cele şase tipuri de oraş. Cele trei criterii pe baza cărora Armstrong compune o taxonomie urbană sunt:

"(a) conştiinţa civică puternică, exprimată în simbolismul unităţii arhitectonice, şi de asemenea, exprimată printr-o participare socială mai directă;

(b) extensia teritorială a oraşului, de jurisdicţia legală şi de reşedinţa elitelor către un district rural înconjurător;

---

[25] Eriksen, op. cit., p. 35: "(...) etnicitatea este un produs al contactului şi nu al izolării, şi de asemenea ea arată de ce ideea grupului etnic izolat este fără semnificaţie". La Walker Connor "Etnicitatea (identitatea cu un grup etnic) este (..) definibilă mai degrabă cameleonică decât naţională. Ea este derivată din "Ethnos", cuvântul grecesc pentru naţie în ultimul său sens, de grup primar caracterizat de descendentul comun".Un grup etnic se referă la o categorie umană de bază (vezi Walker Connor, "A Nation is a Nation, is a State, is an Ethnic Group, is a...", în Hutchinson & Smith, op. cit., p. 43.

[26] *Ibidem*, p. 34.

[27] *Ibidem*, p. 21. Asupra retribalizării, Mitchell crede că aceasta a avut loc în oraşele miniere.

[28] John Armstrong, *Nations before Nationalism*, The University of North Carolina Press Chapel Hill, 1982, p. 94.

[29] *Ibidem*, nota 7, p. 312.

[30] *Ibidem*, p. 27.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

(c) elemente etno-religioase clar separate, adesea deosebite prin separarea rezidențială, dar întotdeauna identificate de celelalte mecanisme limitate, cum ar fi codurile legale distincte".[31]

Cele şase tipuri de oraş care derivă din cele trei criterii, tipul A (oraşul bizantin şi cel italian), tipul B (oraşul nord-est european), tipul C (oraşul iberic medieval, înlocuit cu tipul B după eliminarea elementelor de civilizație necreştine), tipul D (oraşul islamic), tipul E (oraşul rus medieval), tipul F (oraşele polonez şi maghiar),[32] au dezvoltat forme specifice de națiune. După Armstrong, fiecare tip de oraş deține cel puțin două din cele trei criterii după care acesta se coagulează ca formațiune urbană distinctă. Tipul A, caracteristic Balcanilor, deține primele două criterii, al treilea lipsindu-i; la Smith, procesul de urbanizare creează discrepanțele dintre citadin şi rural.[33] Din tipul A de urbanitate, o etnicitate latinofonă balcanică se metamorfozează în națiune, ca identitate de grup.[34]

Identitatea națională

Procesul de urbanizare, care merge mână în mână cu expansiunea economică, aduce cu sine acea "criză de identitate" la care se referea Liah Greenfeld, în care identitatea națională "este adoptată datorită abilității sale de a rezolva criza".[35] Odată cu urbanizarea, se produce acea comunicare socială care permite transmiterea informației în memoria vie a membrilor comunității, se dezvoltă "facilitățile comunicative ale unei societăți", care "includ un sistem social standardizat al simbolurilor, care

---

[31] *Ibidem.*

[32] *Ibidem.*

[33] Vezi Smith, National Identity, p. 126: "Prin urbanism, identitatea etnică dezvoltă un separatism ce are baze culturale comune:

a) crearea unei <înalte> culturi literare pentru comunitatea unde aceasta lipseşte

b) formarea unei națiuni culturale <organic> omogene

c) asigurarea unei <patrii> recunoscute, şi preferabil un stat independent pentru comunitate

d) schimbarea unei etnii actuale pasive într-o comunitate etno-politică activă, un <subiect al istoriei>".

[34] În discursul naționalist aromânesc, "oraşul" este sinonim cu vechea aşezare balcanică Moscopole/Voscopole. Acest centru urban, distrus de violențele dintre comunități în anii 1768 şi 1788, reprezintă utopia regresivă a aromânității. Cu toate că acest centru a reprezentat un focar de cultură elenofonă la care participau şi aromânii grecizați care locuiau în el, oraşul reprezintă mândria naționalismului aromânesc de azi.

[35] Greenfeld, *loc. cit.*, p. 171.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

este limba, şi orice număr de coduri auxiliare, cum ar fi alfabetele, sistemele de scriere, tipărire, calculare etc".[36]

Pentru a diferenţia statutul de identitate naţională de cel precedent, trăsăturile fundamentale ale identităţii naţionale propuse de Smith, captează într-un creuzet imaginar, dorinţele minime pe care orice fiinţă umană şi le doreşte. Trăsăturile naţiunii sunt proiectarea propriilor ambiţii ale "agitatorilor naţionali" la care se referea Gellner, asupra unei întregi comunităţi: "un teritoriu istoric sau patrie; mituri comune şi memorii istorice; o cultură comună de masă; drepturi legale şi datorii pentru toţi membrii; o economie comună cu mobilitate teritorială pentru membri".[37]

Acestui tip de identitate îi corespund un număr oarecare de trăsături sau atribute pentru a se constitui ca atare. Fie că naţiunea care fundamentează identitatea naţională este "tradiţie inventată" (ca la Eric J. Hobsbawm) sau o "comunitate imaginată" Benedict Anderson)[38] ea este izomorfă cu orice construcţie imaginară supusă unei "ordini secrete" (I.P. Culianu). "Ordinea secretă" este acea alchimie abracadabrantă a naţionalităţii, care permite doar celor iniţiaţi să-i interpreteze mesajele. Această "bolboroseală" în creuzetul experimental al resurselor care nasc sentimentele naţionale (asemenea bolboroselii textului la care se referea Roland Barthes) ca suport interior şi intim al mândriei naţionale, a făcut-o pe Liah Greenfeld să împrumute un concept din biologie[39] pentru explicarea logicii interne a identităţii naţionale, şi pentru cercetarea resorturilor sale interioare. Semnificaţia specială a elementelor ce

---

[36] Karl W. Deutsch, "Nationalism and Social Communication", în Hutchinson & Smith, op. cit., p. 26.

[37] Smith, *National Identy*, p. 14.

[38] Benedict Anderson, *Imagined Communities*, Verso, London-New York, p. 46: "(..) the emergence of capitalism and print technology on the fatal diversity of human language created the possibility of a new form of imagined community, which in its basic morphology set the stage for the modern nation".

[39] Folosind acest concept, Greenfeld impune acel relativism interpretativ asupra unui construct intelectual. În Hutchinson & Smith, op. cit., p. 345, nota 2, ea rezumă conceptul din biologie astfel: "Misterul vieţii zace în ceea ce ştim în principiul său armonios: nu ştim de ce elemente neînsufleţite formează o relaţie din care apare viaţa". Traducând în teoria limbajului şi a contextului, Greenfeld crede că: "Încă nimeni nu poate explica existenţa unei fraze sau de ce toate aceste elemente se combină împreună ca s-o formeze. Aceasta este explicată de ideea autorului frazei de ceea ce el sau ea doreşte să exprime, de semnificaţia frazei pentru el sau ea".

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

compun identitatea națională este, în opinia lui Greenfeld, un "anumit principiu organizator".[40] În jurul unui principiu "agnostic", identitatea națională se manifestă ca o veritabilă religie cu "delir mistic", cu vrajbă între "confesiuni", cu mici "diferențe de dogmă". La limita interpretărilor, se află "credincioșii" și "necredincioșii" care poartă interminabile polemici asupra "adevărului", evident unic și personal. Dacă naționalitatea înlocuiește religia printr-o metonimie care ține de primatul sinelui și al grupului uman din care face parte individul, asupra a ceea ce este considerat că definește cel mai bine individul și grupul său, devine explicabilă și habotnicia națională. Devenită primă identitate a individului, naționalitatea se conturează ca un fundamentalism în interiorul căruia orice critică este sinonimă cu "blasfemia", orice alt curent de opinie este similar "ereziei". Fără a se debarasa de religia propriu-zisă - considerând-o ca pe o caracteristică națională - individul și grupul său îi substituie sentimentului religios sentimentul național. În acest sens, naționalitatea este un construct cultural modern,[41] este un *Ersatz* luminist al religiei medievale. Având, ca și religia, ambiții universaliste, naționalitatea încarnează noțiuni ca "libertate", "bunăstare", "fericire", pe care crede că numai ea le poate asigura.

– După ce a acaparat fraudulos interiorul individual și cel colectiv, naționalitatea devine astfel identitate fundamentală, subsumându-și toate variantele identitare ale individului sau grupului uman. Ea singură, devine identitate suverană și omogenă, și nu mai este dispusă să tolereze orice altă maifestare identitară. Religiei ca identitate principală, îi este opusă naționalitatea ca microidentitate și ca uzurpatoare de identitate. În această șiretenie culturală, un rol important îl joacă agentul lingvistic, cel care conferă naționalității "sinele" individual și colectiv distincte de celelalte. Miroslav Hroch distinge patru faze în crearea unui "program lingvistic național":

"1. Un interes în limbă ca subiect al cercetării științifice și al valorii estetice, devenite înainte de toate o celebrare a limbii. Pe scurt, acest interes este de obicei legat de omul de știință luminist pe de-o parte, și pe de alta de influența lui Johann Gottfried von Herder (..). În viziunea sa, limba exprimă

---

[40] Greenfeld, *loc.cit*, p. 166.

[41] "(..) națiunile moderne nu sunt atât de "moderne" așa cum vor să ne facă "moderniștii" să credem. Dacă erau, ele n-ar fi putut supraviețui" (vezi Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, p. 212).

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

felul de gândire al naţiunii, unul atât de perfect încât în sine este acelaşi cu gândirea naţională. Şi fără gândirea naţională, caracterul naţional nu se poate naşte, o naţiune nu poate fi ca o comunitate socială şi culturală.

2. Limba ca expresie a caracterului naţional poate exista numai ca limbă scrisă sau literară (...). Numai standardul scris identifică vorbitorul individual cu o mai largă comunitate naţională. Aceasta a dus la un pas suplimentar în programul lingvistic; eforturile către crearea standardelor lingvistice, cultivarea unei noi limbi şi <puritatea> ei (..). Aceasta implică trei obiective: a) autoidentitatea limbii literare (..), b) codificarea standard a acestei limbi şi c) intelectualizarea culturală a limbii.

3. Normalizată şi codificată, limba scrisă îşi poate îndeplini rolul său numai dacă era însuşită de membrii grupului etnic dat. Deci, un alt scop era inclus în programul naţional: a avea o nouă limbă scrisă predată în şcoli şi să asigure că a devenit limba instrucţiei la toate clasele şi nivelurile (..).

4. Cea mai înaltă - şi, în termenii timpului, ultima - componentă a programului lingvistic a fost cererea ca limba scrisă a fostului grup etnic nondominant să fie egală cu limba naţiunii conducătoare (...). Ideea era că această limbă va deveni limba administraţiei, a sistemului judiciar şi a pieţelor în zonele unde grupul etnic dat era în majoritate (...)".[42]

Teoria lui Hroch este valabilă pentru argumentarea teoriei modernităţii naţiunilor, când identităţile care ies din paradigma religioasă a identităţii dezvoltă forme proprii de agregare în jurul identităţii lingvistice. Parazitarea identităţii religioase de către agentul lingvistic are loc pe fondul puternicelor revendicări de secularizare a "limbilor sacre", latina, greaca şi slavona. Deplasarea accentului de pe aceste limbi pe acela al limbilor naţionale începe cu luteranismul; urmează elaborarea teoretică a limbilor naţionale în Lumini, în romantism trecându-se la folosirea în comunicarea socială în educaţie. Ele subminează prestigiul "limbilor sacre", creând identităţi naţionale.

Articulată şi normată din punct de vedere ştiinţific prin limbă, identitatea naţională adoptă aceleaşi dimensiuni pe care identitatea religioasă le are. Dacă identitatea religioasă are şase asemenea dimensiuni (după N. Smart), rituală (acţiunea formală), mitică (viziunea asupra lumii), doctrinară (raţională), etică (comportament personal),

---

[42] Miroslav Hroch, "Language and National Identity", în Richard L. Rudolph and David F. Good (ed.), *Nationalism and Empire. The Habsburg Empire and the Soviet Union*, St. Martin's Press, University of Minessota, 1992, pp. 67-68.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

socială (cadrul public), experimentativă (revelaţie, "great a-ha"), identitatea naţională le împrumută, întrucât distincţia laic-religios se estompează. Dimensiunea rituală a naţionalităţii constă în exercitarea unor acţiuni formale, legate de festivismul aniversar sau comemorativ din "epoca de aur" a naţiunii, de obicei aşezată în Evul Mediu. Dimensiunea mitică ce narează "facerea lumii" în accepţiunea religioasă devine în aceea naţională referirea la naşterea naţiunii pe un teritoriu istoric, hărăzit de divinitate, în perioada contemporană mitul naşterii naţionale luând formele protocronismului. Dimensiunea doctrinară teoretizează raţiunea de a fi a naţiunii. Este partea cea mai importantă şi cea considerată imanentă, în care primează raţiunea naţiunii. Dimensiunea etică instituie norme de comportament personal, care trebuie să corespundă cu "sufletul naţional" şi cu "caracterul naţional". Dimensiunea etică trebuie să îngemăneze tot ceea ce are naţiunea mai bun în ea, trebuie să fie în fiecare individ o sumă de alţi indivizi, care împart aceeaşi "sferă a valorilor" (Max Weber). Dimensiunea socială este legată de relaţiile individ-societate şi societate-individ, în care normele de conduită socială se întemeiază pe ceea ce postulează identitatea naţională şi pe ceea ce este moştenit din tradiţie, evident tradiţia enunţată de naţionalitate. Dimensiunea experimentală semnifică revelarea adevărului şi credinţa nelimitată în naţionalitate, în puterea ei binefăcătoare şi în perenitatea ei. A şasea dimensiune poate fi considerată drept crezul naţionalităţii.[43]

Natura conflictuală dintre naţiuni se inspiră din conflictele religioase medievale. Renunţând la identitatea religioasă, identităţile naţionale se alterizează reciproc şi deschid conflicte între ele care au înlocuit conflictele religioase medievale.[44] Translaţia identitară este tradusă şi în translaţia conflictelor religioase în arena conflictelor naţionale moderne, unde tensiunile identitare ale naţionalităţii s-au consumat exponenţial. Substituindu-se religiei şi devenită paradigmatică

---

[43] Extrema dreaptă românească din perioada interbelică şi-a compus "Crezul socialismului naţional-creştin" după modelul Credo-ului creştin (vezi Corneliu Zelea-Codreanu, *Pentru legionari*, Ed. Gordian, Timişoara, 1993, pp. 25-26. Ediţia citată o reproduce pe cea a editurii "Totul pentru ţară", Sibiu, 1936, Tipografia Vestemean).

[44] Pentru a da un exemplu din cele două tipuri de conflicte, îl vom prelua pe cel observat de Hitchins, care vede în sec. al XIX-lea un conflict între ortodocşii români şi cei sârbi, pe de-o parte, şi un altul între românii ortodocşi şi cei greco-catolici (vezi Keith Hitchins, *Ortodoxie şi naţionalitate. Andrei Şaguna şi românii din Transilvania 1846-1873,* Ed. Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1995, pp. 204-230).

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

pentru individ şi grupul căruia acesta îi aparţine, imperialismul naţionalităţilor s-a exteriorizat şi a atentat la anihilarea ambiţiilor celorlalte naţionalităţi. Atunci când o identitate (religia) este înlocuită cu o alta (naţionalitatea), aceasta din urmă generează un tip propriu de confruntare, dar nu diferit în esenţă de al celei dintâi. Motivaţia internă a disputelor naţionale este legată de pluralitatea interpretării identităţii naţionale. Această pluralitate creează fiecare identitate naţională în sine.

Microidentitatea naţională

Funcţionând ca identitate principală, regăsindu-se - în discursul său despre sine - în toate formele pre-identitare, identitatea naţională are drept provocare microidentitatea naţională sau micronaţiunea. Dacă identitatea naţională a fost microidentitatea identităţii religioase, atunci identitatea naţională este subminată la rândul ei de o altă identitate naţională soră, destabilizatoare, care devine la rându-i, microidentitate. Micronaţiunea opusă identităţii naţionale este de regulă unul dintre localismele confiscate de identitatea naţională cu scop uniformizator (pentru a stabili canonul naţional unic, după modelul religios). Microidentitatea naţională înţelege să subscrie discursului identităţii naţionale, dar refuză asimilarea, reacţionând cu vehemenţă pentru menţinerea sa ca atare, ca parte peculiară a marii identităţi naţionale.

Micronaţiunea şi identitatea naţională sunt izomorfe din cauza miezului identitar comun, naţionalitatea. Între ele două există mai multe afinităţi decât adversităţi. De aceea, tot ce este propriu naţiunii este propriu şi micronaţiunii. Disputele dintre micronaţiune şi naţiune nu sunt virulente. Ele au la bază dorinţa micronaţiunii de a dobândi drepturi naţionale în dauna altor naţiuni şi cere sprijinul naţiunii-matrice. Radicalismul micronaţional este temperat de predispoziţia naţiunii-matrice (care se manifestă ca naţiune suverană şi protectorare a conaţionalilor ce locuiesc în alte state) de a negocia în numele micronaţiunii drepturile revendicate de aceasta din urmă. Conflictul micronaţiune - naţiune-matrice este rezolvabil, chiar dacă micronaţiunea rămâne frustrată. Atâta timp cât naţiunea-matrice furnizează micronaţiunii formula de autodefinire diferită de alte grupuri etno-naţionale, acordă fonduri materiale pentru acţiuni culturale naţionale şi deschide calea liberei circulaţii a persoanelor, atunci relaţiile sunt de regăsire reciprocă.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Două întrebări se ridică privind forţa persistenţei microidentităţii naţionale ca atare şi cea a originilor ei. Perenitatea micronaţiunii constă în aceea că nici o ideologie reducţionistă nu reuşeşte să-şi creeze spaţiul omogen la care visează. Prin urmare, dacă "puterea funcţionează simultan la nivel macro şi la nivel micro",[45] în interiorul statului naţional funcţionează un fel de microidentitate, care însă nu este de factură naţională. Acele localisme dintr-un stat naţional sunt regionalisme identitare, ce au o memorie culturală a propriului habitat, dar nu dezvoltă o identitate naţională la nivel local, separată de cea a canonului oficial. Dimpotrivă, ceea ce este propriu microidentităţii "naţionalismul la mare distanţă"[46] îi creează raţiunea de a fi sub forma naţională. Având în idiomul specific (arhaizat şi sărac) singura motivaţie a existenţei sale, micronaţiunea se încăpăţânează să-şi conserve această unică marcă de autoidentificare. La persistenţa sa atentează sau, dimpotrivă, contribuie etno-pedagogia ce poate face ca microidentitatea să se asimileze sau să se reconfigureze, creându-şi alte criterii de demarcaţie. Interpretând în cheia lui Foucault, putem să conchidem că micronaţiunea şi naţiunea funcţionează fiecare pe palierul său ideologic, fără a se stânjeni una pe cealaltă, ci doar interacţionând ambiguu între ele şi negociindu-şi "permanent prerogativele şi teritoriul".[47]

În dezbaterea originilor microidentităţii naţionale, punctul de vedere exprimat de "primordialişti" (A. D. Smith, J. Armstrong) susţine că naţionalismul nu este în mod pur un fenomen modern.[48] "Moderniştii" (B. Anderson, E. Gellner, M. Hroch, E. J. Hobsbawm, M. Mann) susţin că "în epocile premoderne, cultura şi organizarea claselor dominante era foarte mult izolată de viaţa maselor, factorii politici rareori putând fi

---

[45] Una dintre tezele lui Foucault. Pentru întreaga discuţie asupra concepţiei lui Foucault despre putere şi "microputere", vezi prefaţa lui Sorin Antohi la Michel Foucault, *A supraveghea şi a pedepsi. Naşterea închisorii*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1997.

[46] Cf. Benedict Anderson, "Naţionalismul la mare distanţă. Capitalismul mondial şi ascensiunea politicilor identitare" în *Polis*, nr. 2/1994, pp. 3-16.

[47] Cf. Antohi, *loc.cit.*, p. 11.

[48] Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, pp. 7-13. Atitudinea "primordialiştilor" are la bază o gândire mai legată de ştiinţa istoriei, pe când "moderniştii" caută mai mult inovaţia în subdomeniul istoriei culturale şi în istoria ideilor decât într-o privire continuă asupra desfăşurării istoriei.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

definiți de o cultură comună așa cum se petrece într-o națiune".[49] O "continuitate" în explicarea istoriei, este erodată de circulația ideilor de la o epocă la alta și reciclarea lor cu contribuții euristice la un interval de timp oarecare. Din acest punct de vedere, al unei "continuități fragmentate", se poate discuta despre noutatea sau vechimea națiunilor. Identitatea națională, ca și naționalismul, pot fi considerate ca aparținând modernității prin ceea ce aduc ele noi: omogenizare socială, intoleranță, extremism, formațiuni politice de nuanță națională cu discurs virulent xenofob. În cele două cărți ale sale deja citate, și în studiul său "The Formation of National Identity",[50] A. D. Smith explică procesul de moștenire culturală de nuanță etnică care a dus la formarea națiunilor și apoi la codificarea identității naționale (cu derivă către naționalism). Se poate observa că micronațiunea are toate acele caracteristici ("dimensiuni") ale etnicității așa cum le-a observat Smith: "un nume colectiv; un mit comun al descendenței; o istorie împărtășită; o cultură distinctă împărtășită; o asociere cu un teritoriu specific; un sens al solidarității".[51]

Comparând cele șase dimensiuni ale etnicității cu cele cinci ale identității naționale, trei dintre ele sunt comune: teritoriu specific, mituri comune și memorie istorică (această dimensiune a fost tratată ca două separate în "mit comun" și "istorie împărtășită" în studiul etniei), și cultură distictă.

Prin rezistența sa mai mare la intruziunile externe și prin cerbicia cu care se autoprezervă, microidentitatea națională este mai aproape de originile ei etnice decât este identitatea națională. Identitatea națională a devenit ceea ce știm noi astăzi prin procesul coercitiv de omogenizare și prin formele de totalitarism din secolul XX. În formarea conștiinței naționale un rol activ l-a avut procesul de urbanizare care a "naționalizat" etnicitatea - revendicările de tip național -, și care s-a produs urmând logici economice. Ceea ce a rămas insuficient urbanizat a rămas și insuficient omogenizat în hinterlandul citadin și în afara lui. Aici s-a născut micronațiunea, în zona rămasă incomplet atinsă de urbanizare. Ea

---

[49] Cf. Michael Mann, "A Political Theory of Nationalism and Its Excesses", în Sukumar Periwal (ed.), *Notions of Nationalism*, Central University Press, Budapest - London - New York, 1995, p. 45.

[50] Anthony D. Smith, "The Formation of National Identity" în Henry Harris (ed.), *Identity. Essays Based on Herbert Spencee lectures Given in the University of Oxford*, Clarendon Press, Oxford, 1995, pp. 129-153.

[51] Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, p. 22-30.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

este mai aproape de etnicitate prin relativa ei autarhie într-un spațiu multicultural. Ea este permanent într-o revendicare de privilegii locale, unde caracterul paternalist și puterea locală prevalează în specificul său.

Naționalismul și micronaționalismul

Forma radicală a identității naționale, naționalismul are ca pandant, așa cum identitatea națională are ca pereche microidentitatea națională, micronaționalismul. În analiza fenomenului de extremism național și xenofobie, naționalismul este asimilat modernității. Cele mai competente voci au explicitat originile sale intelectuale în secolul al XIX-lea. A. D. Smith crede că naționalismul înseamnă o sumă de atitudini naționale, de caracteristicile etnicității și naționalității: "întregul proces de formare și menținere a națiunilor sau statelor naționale; o conștiință de apartenență la națiune, împreună cu sentimente și aspirații pentru securitatea și prosperitatea sa; o limbă și un simbolism al națiunii și rolul său; o ideologie, incluzând o doctrină culturală a națiunilor și voința națională și prescripțiile pentru realizarea aspirațiilor naționale și voința națională; o mișcare socială și politică către atingerea scopului națiunii și realizarea voinței sale naționale".[52]

Smith definește naționalismul ca pe "o mișcare ideologică pentru realizarea și menținerea autonomiei, unității și identității în numele unei populații considerată de câțiva dintre membrii săi să constituie o actuală sau potențială națiune".[53] El are sensul aproape general acceptat de "extremism violent". Dar naționalismul capătă un sens mai complex dacă este privit ca un set de atitudini și ca pe o formă activă de manifestare a identității naționale. Dacă naționalismul este exprimarea politică a identității naționale, el este totuși diferit de aceasta prin faptul că are ca manieră de exprimare radicalismul. După Smith, rețeta reușitei pe care o prizează naționalismul este compusă din "lumea este împărțită în națiuni, fiecare cu propria sa individualitate, istorie și destin; națiunea este sursa întregii puteri politice și sociale și loialitatea către națiune nu ține cont de toate celelalte credințe; ființele umane trebuie să se identifice cu o națiune dacă ele vor să fie libere și să se autorealizeze; națiunile trebuie să fie libere și în siguranță dacă pacea și justiția urmează să domnească în lume".[54]

---

[52] Idem, *National Identity*, p. 72.

[53] *Ibidem*, p. 73

[54] *Ibidem*, p. 74.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Spre deosebire de Smith, John Breuilly consideră că ideologia naţionalistă nu este o expresie a identităţii naţionale, nici a invenţiilor naţionaliştilor pentru propuneri politice, ci ea este produsul unor "aranjamente sociale şi politice complexe" şi ca o problemă a raporturilor dintre stat şi societate.[55] Dar raporturile interumane, ca şi cele dintre stat şi societate suferă modificări odată cu modernitatea. Breuilly susţine că identitatea unei naţiuni este furnizată în feluri arbitrare şi că naţionaliştii exploatează această permanentă ambiguitate. El crede că ideologia naţionalistă îşi are rădăcinile în răspunsurile intelectuale la problemele moderne ale relaţiei dintre stat şi societate. Prin urmare, ea nu poate fi expresia identităţii naţionale, dat fiind faptul că este schimbătoare şi supusă perisabilităţii. Important de reţinut este că naţionalismul este o manifestare atipică şi de aceea el aparţine identităţii naţionale de factură modernă. La o virtuală identitate naţională cu alte resorturi interne decât formarea statului naţional, probabil că acel tip de naţionalism va fi expresia identităţii naţionale ce va fi articulată prin alte paradigme culturale.

Similitudinile dintre naţionalism şi micronaţionalism prezintă cel puţin trei excepţii: prima este aceea a lipsei complete de confruntare dintre naţionalism şi micronaţionalism, a doua este că naţionalismul şi micronaţionalismul nefiind identitate, ci doar forme de manifestare a acesteia, ele nu substituie "ceva anume" (ca în cazul identităţii), ci doar se exprimă, iar a treia este cultivarea de către micronaţionalism a particularităţilor micronaţiunii, faţă de naţionalism care declamă aspiraţiile naţiunii-matrice. Adversitatea dintre naţiuni se reifică prin naţionalism, conflictul intelectual fiind de natură identitară. Hans Kohn crede că "naţionalismul este o stare a minţii" şi că "naţionalismul este o idee, o idee-forţă, care umple creierul omului şi inima cu noi gânduri şi noi sentimente, şi-l conduc la metamorfozarea conştiinţei sale în fapte de acţiune organizată",[56] afirmând în continuare (citându-l pe Max Weber) că "naţionalitatea este o stare a minţii corespunzătoare unui fapt politic". Definiţia weberiană reflectă naşterea naţionalismului din "fuziunea unei anumite stări a minţii cu o formă politică dată".[57] În acest sens, definiţia lui Armstrong despre nostalgie pare a fi mai adecvată: "Nostalgia poate fi definită, din punct de vedere socioistoric, ca o imagine persistentă a unui fel de viaţă superior în trecutul îndepărtat. Ea este, deci, un fel de

[55] John Breuilly, "The Sources of Nationalism Ideology" în Hutchinson & Smith, op. cit., pp. 103-113.

[56] Hans Kohn, "Western and Eastern Nationalism" în Hutchinson & Smith, *op. cit.*, p. 162.

[57] *Ibidem.*

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

<memorie colectivă> cu intense implicaţii afective. Ca formă socială, nostalgia exprimă dorinţa arzătoare de reîntoarcere la vârsta de aur, la zilele de glorie de dinaintea corupţiei şi echivocului răspândite în viaţa civilizată. Nostalgia, deci, este - cel puţin în Europa şi Orientul Mijlociu - un sindrom (folosesc termenul în sensul său diagnostic) apărut din <grelele sarcini impuse de mii de ani de cultură>. Ea este de asemenea un răspuns uşor la civilizaţie, luată în sensul etimologic de a fi contextul social produs de urbanism".[58]

Luând distanţă faţă de teoria lui Kohn, dacă ar fi să căutăm un miez al naţionalismului (propriu lui ca formă de manifestare, dar şi identităţii naţionale, însă numai la nivelul "stării minţii"), atunci resentimentul în sensul pe care Liah Greenfeld îl foloseşte (dezvăluind originile în scrierile lui Friedrich Nietzsche şi Max Scheler) ca reacţie violentă împotriva unui element de import (naţia) superior celui autohton, referindu-se "(..) la o stare psihologică rezultând din sentimentele reprimate de invidie şi ură (ură existenţială) şi imposibilitatea satisfacerii acestor sentimente". În cazul Rusiei "unde resursele culturale indigene erau absente sau clar insuficiente, resentimentul a fost singurul şi cel mai important factor în determinarea termenilor specifici în care identitatea naţională a fost definită".[59]

În resentimentul naţionalismului faţă de ceea ce este străin şi superior celui autohton rezidă forţa sa şi a micronaţionalismului (ca manifestare motivată şi de rezistenţa la presiunea "fratelui mai mare"). Substanţialitatea oricărui tip de naţionalism este dată, aşa cum ne spune Hroch, de fenomenologia sa în care există trei faze de evoluţie: faza A, în care apare şi se manifestă un interes pentru explorarea culturii unei naţiuni, faza B - în care începe agitaţia naţionalistă a intelectualilor ce merg mai departe de studiul etnografic şi trezesc conştiinţa naţională, şi faza C - apariţia unei mişcări naţionale de masă.[60]

Pentru clarificarea surselor micronaţionalismului în schema Gellner-Greenfeld, tipologia lui Peter Sugar completează cadrul de referinţă. Luând ca obiect naţionalismul est-european, Sugar găseşte similitudini cu naţionalismul vest-european, care "a fost o forţă revoluţionară năzuind la transferarea suveranităţii de la conducători către

---

[58] Armstrong, *op. cit.*, p. 16.

[59] Vezi excelentul extras din Liah Greenfeld, deja citat în Hutchinson & Smith, pp. 169-170.

[60] Miroslav Hroch, "National Self-Determination from a Historical Perspective" în Periwal, op. cit., pp. 65-82.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

popor (idiferent de ce "popor" era). Naţionalismul est-european împărtăşeşte cu toate celelalte orientările de bază, anticlericală, constituţională şi egalitară, care i-a dat caracterul său revoluţionar".[61] Sugar împarte naţionalismul est-european în naţionalism burghez (cel al cehilor), naţionalism aristocratic (cel al polonezilor şi al maghiarilor), naţionalism popular (cazul sârbilor şi al bulgarilor) şi naţionalism birocratic (naţionalismul grecilor, turcilor şi românilor). Naţionalismului românesc fiindu-i tipică birocraţia în formarea conştiinţei naţionale, micronaţionalismul aromân a rezultat din vocaţia birocratică a României, manifestată din plin după 1859, considerat *Grunderzeit*-ul românesc modern. Hegemoniei culturale a unei variante de românism - cea care şi-a format un stat -, i s-a replicat prin refuzul celorlalte de a fi "fratele mai mic" în marea familie a naţiunii unice.

Abstract

MICRO-NATION AND THE EMERGENCE OF IDENTITIES IN SOUTH-EASTERN EUROPE

In the study of Romanian national identity, an important face of its self-construction is the aspect of multi-varieties of what do we know about Romanian national identity. The Romanian history discourses avoid to approach this sensitive question, because of a big nationalistic dose that there is in knowing and telling Romanian history, on the Romania's past. The main goal of this endeavour aim to clarify how a variety of nationalistic movement decide to claim itself as a distict national identity, to deliver from the authority of matrix-nation and to increase in order to became a separate nation. The new status of one of this secessionist national movement could be that of micronation. It recognizes the brotherhood between micronation and matrix-nation, but it do not accept the supremacy of the least. The text will follow the road of rising national consciousness toward national identity as a group identity and the development of micronational identity. To be more specific, I used my scheme on Vlach or Aromanian identity, a population from Balkans, that suffered greater national influences from the Romanian national state.

[61] Peter Sugar, "Nationalism in Eastern Europe", în Hutchinson & Smith, *op. cit.*, pp. 171-177.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

ISTORICI AFRICANI ŞI EUROPENI ÎN CĂUTAREA IDENTITĂŢII AFRICII

SIMONA CORLAN-IOAN

Istoriografia africană contemporană reflectă o criză a naţionalismului şi a paradigmelor sale, dar şi o criză a etnicităţii şi a tribalismului. Explicaţia pentru această stare de fapt trebuie căutată în secolul al XIX-lea, în naşterea unei noi Africi conformă cu rigorile şi dorinţele marilor puteri ale Europei. Când au pornit să cucerească Africa, europenii nu ştiau aproape nimic despre continent; zonele de coastă erau doar simple contururi pe harta lumii, iar interiorul un spaţiu în care erau proiectate fantasmele unei lumi ce mai credea că undeva pe Pământ trebuie să se afle Paradisul dar şi Iadul. Mirajul aurului, care a întreţinut multă vreme după cucerirea Americii dorinţa de a descoperi noi teritorii, i-a condus pe aventurieri, oameni de ştiinţă aflaţi în slujba societăţilor de geografie sau a guvernelor, pe ofiţeri sau negustori, începând cu ultimii ani ai secolului al XVIII-lea şi către Africa Neagră. Munţi ce ascundeau zăcăminte din preţiosul metal, palate şi oraşe fantastice au populat repede harta albă a continentului. Eşecul nenumăratelor expediţii, dificultăţile pe care au fost nevoiţi să le îndure în drumurile lor cei mai norocoşi exploratori au făcut să se nască legendele continentului cu o climă ostilă, în care omul alb nu se va putea adapta niciodată, populat cu animale infernale şi locuit de fiinţe jumătate om, jumătate maimuţă. Dubla reprezentare a Africii Negre, *pământ binecuvântat şi pământ blestemat,* va însoţi explorarea pe tot parcursul secolului al XIX-lea. Ei i se va asocia imaginea negrului aflat în stare de animalitate, care poate fi salvat doar prin creştinare şi prin infuzia de civilizaţie europeană.

În multe privinţe prin aceste imagini poate fi explicat dispreţul cu care marile puteri ale Europei au trasat, după luarea în posesie a Africii,

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

noile granițe: cu creionul pe hartă fără a respecta nici frontierele anterioare şi nici tradițiile autohtonilor. Rezultatul a fost o constelație de state naționale fără a avea însă o bază reală de existență, sub structurile care acopereau ansamblul rămâneau realitățile tribale, iar o omogenizare într-un mozaic era greu de închipuit[1]. După cel de-al doilea război mondial şi mai ales după declararea independenței statele africane, prima generație de intelectuali cu studii în Europa pun problema construirii unei identități pentru aceste state inventate. Şi atunci istoria a fost invocată pentru a sprijini noua creație identitară şi pentru a contribui la descoperirea locurilor memoriei colective. În discursurile intelectualilor africani istoria este atât de des invocată făcând vizibil un complex născut din acuzele europenilor că acest continent nu ar fi avut istorie doar pentru faptul că nu dispune de documente scrise. Faptul că primele istorii ale Africii au fost scrise de străini - arabi şi europeni - nu a rămas fără consecințe pentru orientările ulterioare ale istoriografiei africane. Curiozitate şi naivitate, simpatie şi repulsie, căutarea adevărului şi negarea lui, deformări sistematice şi îndoieli metotdologice, invocarea legendelor şi negarea valorii lor s-au amestecat în diferite proporții în lucrările produse în diferitele epoci.

Dificultățile cu care s-au confruntat cei ce au pornit să scrie istorii ale Africii Negre sunt reale şi deloc neglijabile. Sursele scrise sunt destul de rare şi nu acoperă toate epocile şi întregul spațiu al Africii sud-sahariene. Multe lucrări se bazează pe datele oferite de vechile cronici arabe intrate în circuitul ştiințific în primii ani ai secolului nostru. Informațiile sunt inevitabil completate cu cele oferite de călătorii şi misionarii europeni care au vizitat Africa de-a lungul secolelor. Utilizarea acestui gen de surse ridică o serie de probleme care țin de natura determinărilor la care este supus discursul indiferent de tipul său. Astfel, pentru fiecare informație oferită de europeni apare necesară o analiză precisă asupra conjuncturii în care ea a fost transmisă, a tipului de emitent şi nu în ultimul rând a distorsiunilor la care a fost supusă. În ultimii ani în rândul specialiştilor s-a manifestat un interes aparte pentru descifrarea manuscriselor descoperite în bibliotecile din Maroc şi Algeria şi în cele ale eruditilor sudanezi din oraşele situate pe bucla Nigerului, în speranța aflării de noi date despre istoria îndepărtată a acestui continent. La Tombouctou ființează cu sprijinul UNESCO un centru de cercetări -*Ahmed Baba* - care are drept scop strângerea, datarea şi descifrarea acestor manuscrise.

---

[1] Lucian.Boia, *Două secole de mitologie națională,* Bucureşti, 1999, p. 86

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Informațiile oferite de sursele scrise sunt mereu completate cu cele furnizate de arheologie și de tradiția orală, conservatoare ale capitalului de creații socio-culturale acumulat de popoarele fără istorie scrisă. Foarte mulți au fost cei care au afirmat că "bătălia surselor", care a dominat istoriografia africană în anii 1950-1960, este astăzi definitiv încheiată, valoarea mărturiilor orale fiind stabilită și recunoscută cu condiția, însă, să fie supuse rigorilor metodologice specifice. Consider revelator a cita un fragment din prefața semnată de Amadou Mahtar M'Bow la lucrarea *Histoire general de l'Afrique* apărută cu sprijinul UNESCO în 1980: "Si l'Illiade et l'Odyssé pouvait être considérées a juste titre comme des sources essentielles de l'histoire de la Grèce ancienne, on déniait, en revanche, toute valeur à la tradition orale africaine, cette mémoire des peuples qui fournit la trame de tant d'événiments qui ont marqué leur vie. On se limitait en écrivant l'histoire d'une grande partie de l'Afrique à des sources extérieurs à l'Afrique, pour donner une vision non de ce que pouvait être le cheminement des peuples africaines, mais de ce que l'on pensait qu'il devait être."[2]

Și aceste surse au pus celor mai pretențioși analiști o serie de probleme: pentru care istorie (istorii) sunt tradițiile orale surse, informații pe care le oferă sunt despre trecut sau (mai ales) despre prezent? Un exemplu elocvent prin care se susține necesitatea elaborării unei metodologii riguroase și în același timp delicate de lucru cu aceste surse este cel al miturilor genezei abundente în toate ariile culturale și politice africane. Importantă devine, în aceste condiții, identitatea și poziția socială a celor ce transmit informația, dar și a celor ce o înregistrează. Multe din aceste mituri fondatoare au circulat în secolul al XVI-lea pe filieră musulmană, în secolul al XVIII-lea au fost "romanțate" de către creștini pentru urechile europenilor și americanilor, ca în secolul al XIX-lea și al XX-lea, pe fundalul teoriilor rasiale și stăpânirii coloniale, să se transforme accentuându-se pe valorile specifice civilizațiilor africane și pe reabilitarea rasei negre.[3]

Noua istorie pe care o gândeau intelectualii africani în primii ani după eliberare ar fi trebuit să fie fără îndoială "pe măsura prezentului", dar realizarea ei ridica multe probleme. Va fi o istorie care să respecte granițele naționale impuse de europeni sau o istorie pan-africană? Care îi

---

[2] A.Mahtar M'Bow, *Histoire general de l'Afrique*, UNESCO, 1980, p. 9

[3] D. Laya, *La tradition orale. Problématique et méthodologie des sources de l'histoire africaine*, Niamey, 1972.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

vor fi regulile de compunere şi cine vor fi producătorii ei ? În ce măsură această nouă istorie va respecta principiul obiectivităţii? Care va fi raportul între o istorie universitară, naţională, instituţionalizată şi memoria comunităţilor şi indivizilor?

Câteva mari principii par să guverneze metodologic lucrările generale despre istoria Africii Negre apărute în ultimile decenii pe continent. *Principiul interdisciplinarităţii* stă la baza celor mai multe dintre lucrările recente; cercetările sociologice, etnografice şi cele de antropologie sunt din ce în ce mai des invocate în argumentaţia istoricilor Africii, în încercarea de a oferi studii cât mai complete pentru înţelegerea istoriei şi civilizaţiei acestor popoare. În acelaşi timp istoricii încearcă să realizeze lucrări în care *istoria Africii Negre să fie văzută din interior* şi astfel să nu mai fie permanent supusă comparaţiilor cu istoria altor spaţii. Acestă opţiune nu înseamnă abolirea artificială a conexiunilor istorice între Africa şi alte continente, ci o analiză în termenii schimburilor reciproce şi influenţelor multiple, în care aportul Africii la dezvoltarea umanităţii nu este de neglijat. Principalul reproş pe care îl aduc istoricii africani lucrărilor scrise în Europa este analiza prin comparaţie. Spre exemplu, Evul Mediu european este cel mai des invocat drept punct de referinţă pentru descrierea şi explicarea civilizaţiilor sud-sahariene. Astfel, structurile sociale sau instituţiile politice se definesc prin raportare la străinul model invocat şi nu la realităţile proprii spaţiului african. În fapt "acuzaţia" este mult mai complexă, intelectualii africani considerând că europenii au refuzat să vadă în negri creatorii unor culturi originale ce s-a perpetuat de-a lungul secolelor în cadre şi în forme proprii. Cauza acestei ignorări ar trebui căutată în prejudecăţile de care lumea europeană nu s-a putut încă debarasa.

Multe lucrări apărute după dobândirea independenţei statelor africane sunt istorii regionale, dar în ultimii ani se constată o proiectare a istoriei regionale în *istoria globală a Africii*, în încercarea de a se demonstra o evoluţie unitară premergătoare colonizării. În ideea unei istorii globale a spaţiului african sunt realizate sintezele în ultimele decenii: J. Ki-Zerbo (dir.), *Histoire générale de l'Afrique*, UESCO, 1980; Elikia M"Bokolo *L'Afrique Noire: Histoire et Civilisation,* Paris, 1995, 1992. O istorie globală nu excude însă preocuparea pentru surprinderea cât mai nuanţată a specificităţii economice politice sau culturale a fiecărei regiuni. În ultimii ani istoriile Africii Negre sunt din ce în ce mai puţin tributare evenimentului. Explicaţia pentru această *istorie non-*

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

evenimențială trebuie căutată în noile tendințe în istoriografie, dar și în încercarea autorilor de origine africană de a pune cât mai puțin în evidență influențele venite din exterior și mai ales din spațiul european.

Formulele metodologice pentru care au optat istoricii africani sunt cele occidentale, chiar dacă doar de puține ori este asumată alegerea. Delimitarea s-a făcut invocându-se specificitatea demersului bazat pe încercarea de identificare a unor timpi proprii civilizației africane și pe o îmbinare între o istorie a instituțiilor și o istorie a memoriei etnice.

Istoriografia africană născută odată cu mișcarea pentru independență în timpul și imediat după cel de-al doilea război mondial a debutat printr-o delimitare declarată de istoriografia europeană. Pentru justificare a fost invocată nerespectarea realităților africane și punerea în umbră a autenticelor valori ale civilizației Africii Negre. S-a mers cu exagerările naționaliste ca reacție la interpetările europene ale trecutului Africii până acolo încât s-a refuzat abordarea istoriei Africii Negre din perspectiva contactelor cu Europa. Perioada colonială va deveni un timp în care civilizația africană a fost permanent în pericol, în care nu s-au produs nici chiar influențe reciproce, o paranteză între un trecut strălucit și un prezent ce trebuia să-I fie pe măsură. Exagerările au fost depățite în anii '60 mai ales datorită lucrărilor lui K.O.Diké. Discursul promovat a devenit o analiză a influențelor europene asupra Africii, a evenimentelor importante legate de prezența europenilor pe continent sau o prezentare a legăturilor și interacțiunilor între comercianții europeni și societățile indigene din Africa occidentală, care și-au conservat însă identitatea în ciuda a patru secole de contacte cu lumea europeană. Deși nu atât de vehement naționalist, discursul lui K.O.Diké a lansat demonstrația, uzitată în ultimii ani, că singura istorie valabilă a Africii este o istorie despre africani, care nu mai trebuie să aibă nimic în comun cu istoriile scrise de europeni în perioada de stăpânire colonială.[4]

Peisajul istoriografic african contemporan este foarte complex, mai multe "tipuri" de istorie își dispută întâietatea într-o declarată competiție pentru obiectivitate, cînd în Europa occidentală și America din ce în ce mai mult se vorbește despre subiectivitate și relativism în istorie. Dacă ar fi să încercăm o ordonare în tipare am putea afirma că două par să domine: o istorie în corelație cu cea a Metropolei sau a Europei și o istorie bazată pe miturile fondatoare africane. Primei i s-a reproșat în

[4] K. O. Diké, *Trade and Politic in the Niger Delta. An Introduction to the Economic and Political History of Nigeria*, Oxford, 1956.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

diferite analize că impune societăților post-coloniale înscrierea într-un trecut împrumutat în care propria lor memorie nu își are un loc, că preia formule metodologice din istoriografiile Europei occidentale și că discursul pe care îl promovează este construit numai prin raportare la modelul european

Cea de-a doua este o istorie din care se încearcă excluderea perioadei coloniale, negarea influențelor europene, o istorie ce nu poate fi decât o istorie pan-africană cu scopul de a construi o nouă identitate colectivă. Cele trei școli, din *Dakar, Ibadan și Dar es Salam*, care promovează acest ultim "tip" de istorie își justifică opțiunea prin încercarea de a răspunde în acest fel crizei naționalismului, dar și crizei etnicității și tribalismului. Argumentul cel mai des invocat este că numai acest fel de a scrie istoria poate reda o realitate africană ce și-a pierdut coerența într-o logică a fragmentării. În această formulă istoriografică, istoricului îi revine doar misiunea de a selecta între evenimentele memorabile, de a identifica locurile memoriei și formele de manifestare ale identității colective. Conceptele de *trib, etnie/etnicitate, stat–națiune, grupuri rasiale* sunt abandonate sub pretextul că au fost folosite de "istoria imperialistă" pentru a demonstra că în perioada colonială a avut loc un proces de integrare a diferitelor sub-regiuni africane în formulele politice, sociale și instituționale propuse de europeni.

Catherine Coquery-Vidrovitch a publicat în 1992, cu ocazia aniversării a 40 de ani de la înființarea editurii și revistei *Présence Africaine* și a *Société Africaine de Culture*, un studiu bazat pe o inventariere a tuturor articolelor și cărților de istorie publicate la Paris sub egida editurii între 1947-1987, în care se identifică diferite schimbări în prezentarea geografiei Africii, trecutului foarte îndepărtat al continentului, perioadei precoloniale și coloniale. Aceste schimbări în abordarea și prezentarea trecutului continentului african sunt explicate prin înfruntarea, încă de la apariția primelor producții istoriografice în limbile europene, între două tendințe în înțelegerea istoriei: pe de o parte istoria ca producție de informații, iar pe de altă parte istoria ca pledoarie pentru civilizația africană, care trebuie să autentifice, să legitimeze și să mobilizeze o comunitate. Pentru că această istorie angajată nu mai putea fi numai opera istoricilor de profesie, jurnaliștii, oamenii de cultură și politicienii au devenit autori de lucrări în care frontierele între discursul istoric și memoria trecutului par să nu mai existe.[5]

---

[5] Catherine Coquery-Vidrovitch, "Presence Africaine: History and Historians of Africa" în V.Y.Mudimbe (ed.), *The Surreptitious Speech. Presence Africaine and the Politics of Otherness*, 1947-1987, Chicago, 1992, pp. 59-94

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

1. Având în vedere obiectul acestui studiu ne vom opri doar la o analiză a producţiilor istoriografice încadrabile în încercarea de definire a unei noi identităţi, prin istorie, pentru o altă Africă Neagră, o Africă ce trebuie să se "însănătoşească" după stăpânirea colonială. Istoria scrisă pentru a defini noua identitate este o istorie a întregului continent, delimitările spaţiale, politice şi culturale fiind doar o invenţie a "stăpânilor" europeni. O istorie africană trebuia să fie construită pe o nouă geografie şi astfel s-a născut teoria că Africa a fost întotdeauna o unitate, delimitarea *Africa de Nord* şi *Africa de Sud* neavând alte justificări decât în vechile reprezentări din spaţiul european. Încă înainte de a fi explorat continentul african, europenii l-au imaginat ca fiind secţionat de deşertul Sahara (despre care credeau că este cu neputinţă de traversat) în două părţi distincte fără legături între ele. Nici distincţia realizată în funcţie de culoarea pielii locuitorilor, *Africa Albă* şi *Africa Neagră*, nu a avut o soartă mai bună, de această dată contestarea s-a făcut invocându-se injustetea delimitării pe principii rasiale. Şi delimitările respectând principiul religios (Africa islamică, Africa creştină), ecologic (Africa savanelor, Africa pădurilor, Africa deşertului) sau etnic (Africa diferitelor triburi) au fost puternic contestate. Pentru a înlocui vechile distincţii Cheikh Anta Diop şi Boubacar Barry au lansat ideea spaţiilor istorice omogene (sau regiuni istorice omogene) care ar trebui "reasamblate" aşa cum se reasamblează componentele unui joc de puzzle[6]. Samir Amin elaborează o altă construcţie, de această dată din perspectiva istorie economice, în care spaţiul african se articulează în funcţie de centru şi periferie.

2. O analiză a perioadei pre-coloniale pare să răspundă cel mai bine intenţiilor oamenilor de cultură africani[7] în căutarea unei noi identităţi pentru Africa cu atât mai mult cu cât a fost considerată ca cea mai afectată în interpretare de "aroganţa colonialiştilor". Toată opera lui Cheikh Anta Diop este construită declarat din perspectiva re-analizării trecutului continentului fără a se lăsa intimidat de lipsa izvoarelor produse de africani. Conform tezelor sale Egiptul faraonilor, Fenicia, Cartagina, Arabia antică au fost negre. Negrii au creat civilizaţia: "Il ont inventé les premiers les mathématiques, l'astronomie, le calendrier, les

---

[6] Vezi pentru amănunte Boumbacar Barry, *Le Royaume du Waalo. Le Sénégal avant la conquęte*, Paris, 1985

[7] Numesc cu acest termen generic istoricii, politicienii, intelectualii şi jurnaliştii

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

sciences en général, les arts, la religion, l'agriculture, l'organisation social, la médecine, l'écriture, les techniques, l'architecture... En disant tout cela on ne dit que la modeste et stricte vérité que personne à l'heure actuelle, ne peut réfuter par des arguments dignes de ce nom."[8] "Moise était Egyptien, donc Nègre"[9]. Iudaismul, creştinismul, islamismul ar fi, conform acestei teorii, de origine neagră.

Care sunt argumentele pe care C.A.Diop le invocă pentru a susţine aceste teorii? Foarte frecvent autorul contestă egiptologia modernă pe care o consideră un complot rasial european prin care s-a dorit distrugerea probelor care puteau demonstra că civilizaţia egipteană este de origine neagră. Cercetătorii europeni ar fi păstrat numai mumiile "cu părul lung" şi cu trăsăturile rasei albe: "J'affirme que les crânes trouvés depuis les époques les plus anciennes et les momies de l'époque dinastique ne se distinquent en rien des caractéristiques anthropologiques des deux races nègres qui existent sur la terre: le Dravidien à cheveux lisses et le Nègre à cheveux crépus...J'ajoute qu'il existe à l'heure actuelle des procédés scientifiques infaillibles (rayon ulta-violets, par exemple) pour déterminer la teneur en mélanine d'une pigmentation. Or, différence entre un Blanc et un Noir à ce point de vue provient du fait que l'organisme du Blanc sécrète des "enzymes. Il en est de même de celui des anciens Egyptens. C'est pourquoi invariablement, de la préhistoire à l'époque ptolémaique, la momie égyptienne est restée nègre. Autrement dit, durant toute l'histoire égyptienne connue, la peau de tous les Egyptiens de toutes les classes sociales (du pharaon, au fellah) est restée celle de Nègres authentiques ainsi que leur ostéologie. Témoin: le canon de Lepsius."[10]

O analiză asupra discursului promovat de C. A. Diop nu se poate face ignorând orientarea politică. În primul rând trebuie menţionat că teoriile sale au fost formulate în 1955 şi apoi nuanţate în 1960, 1970, deci împregnate, într-o primă fază de lupta pentru independenţă şi apoi de cea pentru cultura şi civilizaţia africană. Lucrarea din care am citat, *Nation nègre et culture,* este evident construită pornind de la alte intenţii, preocupări şi aşteptări decât cele ştiinţifice. Scopul ei nu trebuie ignorat cum nu trebuie ignorat nici publicul pentru care scrie autorul. Cartea este

[8] Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et culture*, Paris, 1955, p. 253
[9] Idem., p.27
[10] Idem, 1960, p. 11

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

scrisă în limba franceză, ceea ce ar putea uimi dacă ne gândim la faptul că C. A. Diop a refuzat orice influenţă a colonizatorilor asupra culturii africane, dar devine o alegere comprehensibilă dacă îi urmărim argumentaţia. El scrie pentru africanii alienaţi, dar şi pentru specialişti. Pentru cititorii săi obişnuiţi pretinde că a simplificat, a desacralizat ştiinţa, iar pentru oamenii de ştiinţă a adus argumente prin care să-I oblige să regândească argumentele pe care au construit teorii false. Convingerea că discursul său este unul ştiinţific l-a făcut să accepte confruntările la care a fost provocat în revistele ştiinţifice. [11] Cheikh Anta Diop stabileşte prin teoriile sale primordialitatea civilizaţiei africane în lume, o civilizaţie a cărei regenerare trebuie să treacă obligatoriu prin fundamentarea unui "Stat federal african" cu o geografie şi o istorie proprii împotriva manipulărilor colonialiste europene.[12]

Problema "anteriorităţii africane" pusă de C. A. Diop, nu fără a fi stârnit controverse, nu se rezumă, cum cred istoricii senegalezi, doar la originea civilizaţiilor. "Anterioritatea africană" este invocată în chiar procesul de formare a omului, Africa nu ar fi numai "mama"civilizaţiilor, dar şi "leagănul"omenirii. Dovezi ale existenţei primilor oameni în Africa orientală şi australă ar data de 100000 ani sau chiar de 130000 ani.[13]

Cazul istoriei oraşului Tombouctou poate fi şi el relevant pentru procesul de "elaborare" a unui trecut unic şi glorios pentru continentul african. Secolul al XIX-lea a moştenit o legendă născută în jurul oraşului în primul rând datorită izolării. Până în 1828 nici un european nu reuşeşte să pătrundă în cetatea asupra căreia plutea interdicţia religioasă bine apărată de stăpânirea neamurilor tuaregilor, imaginaţi în Europa ca cele mai sângeroase popoare ale deşertului. Mai mult chiar decât atât, până la data menţionată europenii nici nu localizaseră cu precizie oraşul pe hartă. Imaginarul a lucrat în aceste condiţii nestânjenit şi astfel Tombouctou a fost reprezentat ascunzând bogăţii imense, palate magnifice, imense moschei, biblioteci şi universităţi. Toate aceste reprezentări au fost investite cu criteriul veridicităţii de călătorii secolului al XIX-lea, care, chiar dacă nu le-au descoperit în peregrinărilor lor în oraş, erau convinşi

---

[11] O analiză detaliată asupra discursului şi teoriilor lui C.A.Diop oferă F.X.Fauvelle, *L'Afrique de Cheikh Anta Diop. Histoire et idéologie*, Paris, 1996

[12] Cheikh Anta Diop, Les Fondements économiques et culturels d'un Etat fédéral d'Afrique Noire, Paris, 1960

[13] Problema "miturilor ştiinţifice" a fost analizată în lucrarea *Afrique Noire. Histoire et Civilisation*, (ed.) Elikia M'Bokolo, Paris, 1995, vol.I, pp. 15-50.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

că au existat şi atunci le-au proiectat într-un trecut îndepărtat, de preferinţă secolele XVI-XVII. Imaginile vehiculate în secolul al XIX-lea au fost preluate în istoriografia africană a ultimilor decenii, informaţiile călătorilor europeni în Tombouctou şi cronicile arabe devin surse investite cu autoritate şi deci de necontestat. Cele mai multe studii tratează secolele XIV-XVII. Studiul lui Cissoko Sékené, "L'intelligentzia de Tombouctou aux XV- XVI siècles" publicat in *Prèsence Africaine* nr.72, Paris, 1969, preia o reprezentare proprie mentalului colectiv al secolului al XIX-lea: *Tombouctou - centru intelectual şi religios al Africii Negre-* dându-i dimensiuni reale într-un timp istoric bine delimitat. Sursele pe care se bazează argumentaţia sunt cronicile lui Tarikh el-Fettach şi Tarikh es-Soudan - nu lipsite uneori de exagerări - şi relatările de călătorie ale veacului al XIX-lea, considerate documente impecabile şi drept urmare nesupuse unei analize pe cele două nivele (real şi imaginar). Faptul că oraşul Tombouctou a fost în secolele XV-XVI (veacuri încărcate de semnificaţii şi în spaţiul european) cetatea care focaliza energiile culturale ale Africii Negre este acceptat ca o realitate incontestabilă, fără a mai necesita o argumentare atentă. Grilele de lectură pentru sursele menţionate sunt identice şi în cazul unei alte lucrări a aceluiaşi autor, *Tombouctou et l'empire Songhay (Epanouissement du Soudan Nigérien aux XVe- XVIe siècles*), Dakar – Abidjan, 1975.

Un alt tip de abordare a istoriei oraşului Tombouctou este cel politic, evenimenţial,glorificându-se faptele de arme ale conducătorilor cetăţii şi insistându-se pe rolul politic jucat în zonă. Acest tip de raportare la trecutul oraşului este foarte bine reprezentat de Michel Abitbol în *Tombouctou et les Arma. De la conquète marocaine (1591) à l'hégémonie de l'Empire Peul au Macina en 1832,* Paris, 1979. Lucrarea fiind foarte bogată în documente poate servi, ea însăşi, drept sursă pentru studii despre naşterea şi evoluţia legendei oraşului.

Reprezentarea oraşului ca centru economic şi comercial al Africii sud-sahariene pe care secolul al XIX-lea o moşteneşte de la negustorii arabi şi europeni şi pe care o va proiecta tot într-un trecut îndepărtat (călătorii care vizitează oraşul sunt dezamăgiţi de numărul mic al negustorilor întâlniţi pe străzile oraşului, dar preferă să asigure pe cei rămaşi acasă că Tombouctou a avut un trecut economic prosper pentru a nu minimaliza elanul colonizator) este preluată în discursul naţionalist şi recompusă. Astfel cetatea sudaneză devine centrul comercial al întregului continent , punct de întâlnire al caravanelor ce transportau aur şi sare de o parte şi de alta a deşertului Sahara.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

3. Perioada colonială joacă şi ea un rol important în construcţia identităţii naţionale. În interpretatea ei punctele de vedere sunt divergente; astfel, V. Y Mudimbe insistă asupra importanţei "hibridizării" prin colonizare, iar Jan Vasina susţine alterarea culturii autohtone prin episodul colonial. Problema acestor controverse poate fi redusă la a stabili dacă societăţile africane sunt produsul culturii savante europene şi acţiunilor ei sau a existat o rezistenţă activă (militară) sau pasivă (culturală şi religioasă) pe continent care le-a împins pe o traiectorie mai mult autohtonistă. Insistenţa asupra continuităţii istoriei africane face ca momentul colonial să devină doar o paranteză nesemnificativă într-un drum continuu de acţiune politică şi culturală autonomă a africanilor.

4. În utimile decenii se manifestă şi o încercare de reafirmare a unei identităţi locale, regionale, religioase sau etnice, interpretarea trecutului realizându-se din această perspectivă în conformitate cu experienţele trăite, cu memoria individuală şi colectivă. Acest discurs alternativ este promovat prin film, emisiuni radio, pictură afirmându-se că numai astfel este posibilă regăsirea identităţii. Istoria scrisă în mediul universitar este respinsă, iar în locul ei se pretinde că se promovează o istorie care să reflecte cotidianul şi imaginarul actorilor.

Peisajul istoriografic african cunoaşte în ultimile decenii o mare diversitate, diversitate ce provine dintr-o dublă dinamică: *internă,* determinată de criza şi eroziunea sistemului legitimării naţionalismului şi statelor- naţiuni post-coloniale, şi *externă*, accelerarea procesului de mondializare. Astfel, o investigare a istoriei Africii nu se reduce doar la o serie de întrebări vizând paliere politice, economice, sociale sau culturale, ci provoacă o serie de controverse din ce în ce mai violente şi manifestări puternice în jurul autohtoniei sau pornind de la argumentele prin care se susţin conceptele de *identitate* sau *cetăţean.* Istoria care pare să se impună în mediile universitare propune regăsirea elementelor autentice ale culturilor negre, afirmarea cu vehemenţă a istoricităţii şi autonomiei, identificarea eroilor rezistenţei, într-un cuvânt: exibarea civilizaţiei şi valorilor lumii negre. Munca istoricilor este complexă şi dificilă fiind prinsă între exigenţele politice şi statale, cele ale memoriei comunităţilor şi grupurilor etnice şi cele ale practicilor istoriografice occidentale. Fiecare grup etnic îşi aduce propriile mituri şi legende, propriile regimuri de adevăr şi o ordine proprie a discursului greu de combinat cu metodologiile occidentale de lucru şi respectând cerinţele politice şi ideologice ale statelor naţionale încă în viaţă.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Specialiştii europeni nu rămân insensibili la căutătile identitare din spaţiul african, dar ei sunt în primul rând atenţi la surprinderea cât mai nuanţată a specificităţii etnice şi regionale, tendinţă moştenită din perioada stăpânirii coloniale. Cărţile lui Yves Urvoy, *Histoire des populations du Soudan central* (1936), *Histoire du Bornou* (1949), cele ale lui Richmond Palmer, *Sudanese Memoirs* (1928) şi *The Bornu Sahara and Sudan* (1936) sau lucrarea lui Richmond Palmer, *Sudanese Memoirs* (1928) sunt exemple relevante.

Încercarea de descoperire a identităţii continentului african I-a obligat pe cercetătorii europeni să îşi analizeze propriile atitudini în raport cu negrii. Sunt din ce în ce mai numeroase în spaţiul european lucrările care îşi propun să descifreze mecanismele de constituire a reprezentărilor Africii Negre. Mai importante, poate, decât lucrările generale de istorie a Africii, ele pot servi şi la identificarea problemelor care au generat această exacerbare a valorilor civilizaţiei africane cu care se confruntă în acest moment specialiştii de pe continentul negru. Imaginea negrului în spaţiul anglo-saxon este remarcabil analizată în trei sinteze: George M. Eredrickson, *The Blak Image in the White Mind: The Debate on Afro-American Character and Destiny (18117-1914)*, New York, 1971; Winthrop D.Jordan, *White Over Blank: American Attitudes Toward the Negro, 1550-1812*, Baltimore, 1969, Philip Curtin, *The Image of Africa: Britisch Ideas and Action*, 1780-1850, Madison, Wisconsin, 1964. Despre imaginea africanului în spaţiul francez au scris William B.Cohen., *Français et Africains. Les Noirs dans le regard des Blancs (1530-1880)*, Paris, 1980 (prima ediţie a apărut la New York în 1979) şi Yves Monnier, *L'Afrique dans l'imaginaire français (fin du XIXe- début du XXe siècle)*, Paris, 1999.

Alături de lucrările de sinteză construite pe surse foarte diverse, trebuie menţionate şi lucrările mai "aplicate" care analizează reprezentările continentului african pornind numai de la un anumit tip de documente. Imaginea Africii Negre în presa franceză a fost tratată de W. H. Schneider în lucrarea *An Empire for the Masses. The French Popular Image of Africa (1870-1900),* Londra, 1982.

Un mare număr de lucrări sunt consacrate imaginii Africii în literatură. Prima lucrare cu această temă a apărut la Paris, în 1925, semnată de Roland Lebel, *L'Afrique occidentale dans la littérature française (depuis 1870)*. Autorul propune o trecere în revistă a romanelor şi lucrărilor de călătorie din secolele XVII-XVIII şi o analiză a modalităţii

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

în care teme importante din literatura dedicată Africii în aceste secole trec în literatura sfârşitului de secol XIX. Acestei lucrări i-au urmat foarte multe altele păstrând tematica, dar rafinând metodele de citire a textelor. Printre ele amintim: Roger Mercier, *L'Afrique Noire dans la littérature française*, Dakar, 1961; Leon Fanoudh- Siefer, *Le Mythe du nègre et de l'Afrique noire dans la littérature française de 1800 à la Deuxième Guerre mondiale*, Paris, 1968, Martine Astier Loutfi, *Littérature et colonialisme: l'expansion coloniale vue dans la littérature romanesque française (1871-1914)*, Paris, 1971; Guy Turbet-Delof, *L'Afrique Barbaresque dans la littérature française (XVI-XVIII)*, Paris, 1971; Leon -François Hoffman, *Le Nègre romantique*, Paris, 1973, Ada Martin-Zemp, *Le Blanc et le Noir: Essai d'une description de la vision du Noir par le Blanc dans la littérature française de l'entre- deux-guerres,* Paris, 1975. Obiectul unor astfel de lucrări nu a fost numai literatura franceză, au intrat în atenţie mai ales producţiile literare din ţările care au avut posesiuni în Africa. Pentru imaginea Africii Negre în literatura germană, spre exemplu, amintim studiul lui Max F.Dippold, "L'image du Cameroun dans la littérature coloniale allemande", *în Cahiers d'Etudes Africaine*, nr.49, 1973.

Mai trebuie menţionate, în contextul lucrărilor bazate pe un singur tip de surse, două sinteze realizate pornind de la rapoartele şi scrisorile misionarilor: Cristiane Roussé-Grosseau, *Mission Catholique et choc des Modèles Culturels en Afrique,* Paris, 1992 şi Bernard Salvaing, *Les missionnaires à la rencontre de l'Afrique au XIXe siècle,* Paris, 1994. Ambele lucrări propun o analiză problematizată: imaginea spaţiului geografic, structurilor sociale, obiceiurilor şi credinţelor, omului negru, susbliniind diferenţa în acest tip de reprezentări prin raportare la cele oferite de călătorii aventurieri sau în slujba societăţilor de geografie şi guvernelor din Europa. Specificitatea imaginilor este căutată în natura diferită a determinărilor pe care le suportă discursul.

Lucrarea lui Y.Fall, *L'Afrique à la naissance de la cartographie moderne,* Paris, 1982 este realizată pornind tot de la un singur tip de sursă, de această dată şi mai puţin convenţional: harta. Autorul propune o analiză a reprezentărilor Africii în hărţile realizate de călătorii arabi şi europeni din secolele XIV -XVII, urmărind şi felul în care informaţiile, uneori eronate, circulă în timp.

Deşi exponenţi ai manierelor diferite de a reconstrui identitatea Africii Negre, istoricii africani şi cei europeni au descoperit, în ultimii

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

ani, beneficiile lucrului împreună. Centrele şi institutele de studii africane din Europa şi Africa sunt gazde pentru studenţi şi cercetători invitaţi să se debaraseze de prejudecăţi, iar revistele lor oferă spaţii pentru benefice confruntări metodologice.

Résumé

HISTORIENS EUROPEENS ET AFRICAINS A LA RECHERCHE DE L´IDENTITE D´AFRICHE

Les Puissances Européennes ont partagé le continent africain d'une manière abstraite, sans tenir compte des anciennes délimitations tribales, de l'histoire ou des traditions des conquis et sans prétention de créer dans le nouvel espace une constellation d'Etats nationaux d'après leur propre modèle. Les pays qu'ils ont inventés sont devenues des nations à la suite de la décolonisation, et ses Etats-nations devaient être soutenus par des éléments ideologiques, parcequ'au delà des structures superficielles recouvrant l'ensemble, une réalité tribal continuait a exister. Une crise du nationalisme et de ses paradigmes se manifesta très tot, crise qui semblait s'associer à celle du triballisme et de l'éthnicité. Et les intellectuels africains ont essayé de lui répliquer par la création d'une identité collective. Les Ecoles de Dakar, Ibadan et Dar Es-Salaam espéraient, par un plaidoyer pour une civilisation unitaire de l'Afrique, de pouvoir représenter la réalité africaine qui avait perdu sa cohérence dans une logique de la division. Celle nouvelle identité allait se constituire à partir d'une redéfinition géographique conceptuelle de l'Afrique, d'une réinterprétation de l'histoire du continent. L'apparition du premier homme dans cet espace, la naissance, toujours ici, de la brilliante civilisation egyptienne d'origine nègro-africaine sont deux des mythes fondateurs de cette nouvelle identité collective.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

CHIPUL STRĂINULUI ÎN JAPONIA EREI MEIJI (1868-1912)

ALEXANDRA-MARIA CUCU

Dacă dorim să analizăm o civilizație, trebuie să ne oprim asupra trasformărilor survenite la diverse nivele. Tehnicile de producție, mecanismele schimbului, repartiția puterilor și situația corpului legislativ constituie importante puncte de reper într-o abordare tradițională. Comportamentele colective - în care includem atitudinile mentale și viziunea despre lume caracteristice respectivei civilizații la un moment dat, au darul de a ne oferi o nouă posibilitate de înțelegere a acesteia și din contextul astfel creat să construim noi mecanisme de studiu al evoluțiilor sale.

În lucrarea de față îmi propun să analizez cele mai semnificative aspecte ale evoluției societății japoneze în cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea și în primul deceniu al secolului al XX-lea - respectiv pe durata perioadei istorice cunoscute sub numele de Epoca Meiji (1868-1912)[1] sau "era guvernării luminate".

Motivație

Se poate naște întrebarea "De ce Japonia - și, mai ales - *de ce Japonia Erei Meiji*?" Cele câteva răspunsuri pe care le voi da mai jos constituie principalele argumente care m-au determinat să mă opresc în

[1] Epoca se cheamă astfel de la numele pe care și-l ia Mutsuhito, încoronat ca Împărat Meiji la 3 ianuarie 1868. Era un lucru de foarte mare importanță - numele Împăratului putând, conform credinței *shintoiste* să schimbe până și cursul istoriei. Gestul lui Mutsuhito a făcut, astfel ca *Era guvernării luminate* să se bucure de sprijinul popular.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

mod special asupra acestei epoci, mai importantă pentru istoria modernă şi contemporană - din punctul meu de vedere - decât oricare altă perioadă din evoluţia spiritului nipon.

În anii care au urmat celui de-al doilea război mondial interesul stârnit de cultura şi civilizaţia niponă a cunoscut o creştere fără precedent. Studiile de niponologie realizate în afara graniţelor Japoniei - şi aici mă refer la Şcolile americană, germană, engleză şi rusă (care sunt cele mai importante) - au condus la găsirea unor rezultate, uneori chiar mai importante decât cele obţinute pe tărâm nipon. Între Japonia şi România se stabilesc relaţii diplomatice încă din secolul al XIX-lea,[2] nu puţine fiind ordinele şi decoraţiile oferite de Casa Regală Română unor membri marcanţi ai Casei Imperiale Japoneze.[3] În România perioadei iterbelice se scrie mult despre japonezi şi ţara lor,[4] atât în literatura de călătorie, cât şi în cea destinată popularizării[5] cunoştinţelor geografice, ştiinţei, etc. Se înţelege de la sine - asimilarea de către publicul românesc a unor idei şi a unui mod de viaţă specific nipon este exclusă. Apare, însă, un roman[6] scris de un român în care atmosfera creată aminteşte în mod surprinzător de opera în proză a unui autor japonez din secolul al XVII-lea: *Ihara Saikaku.*[7]

Ideologia comunistă, marxistă, "anti-imperialistă" a interzis vreme de trei decenii şi mai bine orice legătură sau contact diplomatic cu o ţară

---

[2] Constantin Buşe, Zorin Zamfir, *Japonia, un secol de istorie. 1853-1945*, Bucureşti, 1990, p. 8.

[3] Prinţul *Naruhiko*, Şeful Casei *Higashi-Kuni* a primit Marea Cruce a Ordinului Carol I; Şeful Casei *Takamatsu*, Prinţul *Nobuhito* este, de asemenea decorat cu marea Cruce a Ordinului Carol I; chiar şi împăratul *Hirohito* (1921-1989) a fost făcut Cavaler, decorat cu Ordinul Carol I cu colier. Toate aceste informaţii au fost obţinute din *Almanach de Gotha*, Paris, 1934, p. 150.

[4] Vezi I. Simionescu, *Japonia, ţara minunilor*, Bucureşti, 1934, seria "Cunoştinţe folositoare"; Gh. Băgulescu, *Suflet japonez*, trei volume, Tokyo, 1934; Ioan Timus, *Japonia de ieri şi de azi*, Bucureşti, 1943.

[5] Multe materiale legate de japonezi - fie în mod special, fie în grupuri legate prin preocupări sau după alte criterii apar în colecţii de tipul celei amintite mai sus: seria "Cunoştinţe folositoare".

[6] Ioan Timus, *Ogiô-san* (Domnişoarele), Bucureşti, 1938.

[7] Ihara Saikaku (1642-1693) prozator şi poet important al Perioadei Edo (1600-1868), autor de poeme *haikai* şi de povestiri *ukiyozôshi*; se inspiră din viaţa de zi cu zi a orăşenilor din Edo (actualul Tôkyô) şi Osaka. Eroii săi - negustori şi curtezane - sunt surprinşi într-o serie de situaţii din care nu lipsesc nici comicul şi nici senzualul. Cele două categorii estetice îşi găsesc la Saikaku expresia cea mai complexă, ocultând uneori cu succes conflictul dintre *giri* (datorie) şi *ninjô* (sentimente) - topos preferat îndeosebi de arta (şi mai ales literatura) cu caracter didactic din epocă.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

care îşi păstra Împăratul - chiar dacă numai ca simbol - şi al cărei mecanism de piaţă venea în contradicţie cu structurile economice de tip sovietic. Debutul şi slăbirea relaţiilor cu Japonia, una din Marile Puteri economice Mondiale de după război au dus la construirea unei scheme mentale stereotipe legată de Ţara Soarelui-Răsare, care nu a ajutat foarte mult reluării unor contacte diplomatice şi economice bine determinate după 1989.

Puţini au fost românii pe care i-au interesat studiile de niponologie şi, întocmai ca în Japonia secolelor XVII-XVIII, singurul aspect al civilizaţiei nipone care a prezentat interes pentru oficialităţile din România comunistă - a fost acela tehnologic. În puţinele lucrări apărute în România de după 1947 o serie de informaţii sunt prezentate eronat, fiind selecţionate în genere lucrări cu puţine lucruri importante, cât mai ales cu ideologia marxist-leninistă. Dificultatea limbii japoneze a constituit de asemenea o barieră serioasă în stabilirea unei corespondenţe adevărate şi de lungă durată, ea ducând la rezultatele "parţiale" pe care le reprezintă lucrări ca "Civilizaţia japoneză tradiţională" sau "Meridianul Yamato".[8] Deşi intenţiile care îi animă pe autorii lor sunt cu totul deosebite - lipsa informaţiilor şi circumstanţele create în perioada comunistă fac ca aceste lucrări să îşi piardă astăzi din interes.

Evenimentele din 1989 au dus la o reanimare a relaţiilor diplomatice româno-nIpone, însă vreme de şapte ani au păstrat un ton mai mult convenţional. Creşterea interesului japonezilor faţă de România se poate, însă, lesne constata după noiembrie 1996. Pentru o mai mare siguranţă în obţinerea unui succes real atât în relaţiile economice, cât şi în cele diplomatice şi culturale, este necesar un anume profesionalism şi apelul la specialişti. În Japonia Erei Meiji vedem o cale - adecvată fireşte secolului său - de tranzitare într-un interval de timp dat, de la un anume tip de societate la alt tip de societate.

În Japonia secolului al XIX-lea se produce o schimbare de esenţă. Aceasta are loc atât ca urmare a acţiunii unor factori interni, cât şi - mai ales ca o consecinţă a intervenţiei externe. În cazul celei de-a doua

---

[8] Prima lucrare îi aparţine dr. Octavian Simu, actualmente personalitate binecunoscută în lumea niponologilor români. Autor al multor lucrări despre Japonia, a recunoscut deschis - la şedinţa Societăţii Române de Niponologie din decembrie 1996 că lipsa informaţiilor l-a obligat să se restrângă la câteva aprecieri generale, lucările sale pierzându-şi uşor din actualitate. Nu ştiu dacă şi Florin Vasiliu - preşedinte al Fundaţiei Niponica şi autor al celei de a doua lucrări a recunoscut acelaşi lucru, însă cred că pentru toţi cei preocupaţi de acest domeniu restricţiile impuse de lipsa comunicării şi cenzura au constituit adevărate catastrofe intelectuale

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

situaţii, putem vorbi de o adevărată *vaterlandische umkehr* [9] japoneză. Regăsirea valorilor tradiţionale cu o vechime mai mare de şase secole îşi are în bună măsură rădăcinile în sosirea Comandorului Matthew Perry în 1853.[10]

Acum se petrece acea trecere - ca să folosim sintagmele folosite de Tönnies - de la o societate de tip *Gemeinschaft* la una de tip *Gesellschaft*.[11] Tradiţionalul conflict dintre *shin* (simţire) şi *ri* (raţiune), dintre *giri* (datorie) şi *ninjő* (sentimente) îşi găseşte într-o măsură mai mare sau mai mică rezolvarea prin această schimbare de opţiuni. Modificările survenite la nivelul mentalului vor avea darul să producă o secţionare considerabilă a continuităţii la nivelul vieţii private şi publice - atât între Japonia tradiţională şi cea modernă - cât şi între Japonia şi celelalte civilizaţii conservatoare din Asia secolului al XIX-lea.

În "noua" societate niponă putem observa existenţa unei noi grile de valori, a unor aspiraţii diferite de tot ceea ce caracterizase gândirea de până atunci.

Secolul al XIX-lea înseamnă pentru japonezi cel de-al doilea contact important cu *străinii*.[12] De această dată, însă, rolul *veneticillor* este jucat de reprezentanţii mai tinerei naţiuni americane.[13] După Restaturarea Puterii Imperiale au loc mutaţii în conştiinţa japonezilor - efectul acestora făcându-se simţit mai târziu - în perioada interbelică şi în vremea celei de-a doua conflagraţii mondiale. Puternicele mişcări ultranaţionaliste născute acum ca şi foarte eficientele slogane din această perioadă vor contribui efectiv la instituirea unui climat tensionat în relaţiile cu non-japonezii, care în final va degenera provocând ţării imense daune morale şi materiale.[14]

---

[9] Hölderlin este cel care foloseşte aceste cuvinte - *acasă* semnificând pentru el Grecia.

[10] Constantin Buşe, Zorin Zamfir, *op. cit.*, p. 23.

[11] Cf. F. Tönnies, *Community and Society*, Michigan University Press, 1960; despre această trecere vorbeşte psihiatrul Takeo Doi în lucrarea sa *Amae no Kôzô* (Structura *amae*-ului), Kôbundô Ltd., Tôkyô, 1971.

[12] Primul *contact* cu europenii avusese loc în perioada *Muromachi* (1333-1568). După ce ajunseseră pe mare în India - în 1498 - şi în China în 1513, în 1543 portughezii debarcă la Tanegashima, situată în largul Insulei Kyushu - cf. Paul H. Varley,*Japanese Culture*, Charles E. Tuttle Company, Tôkyô, 1984, 1986, 1991, p. 127.

[13] Să nu uităm că de la descoperirea continentului american şi până la prima debarcare a europenilor în Japonia nu trecuse decât o jumătate de secol.

[14] Aici mă refer la contribuţia dezastruoasă pe care a jucat-o ultranaţionalismul nipon în declanşarea atacurilor împotriva americanilor - la Pearl Harbour - precum şi la întreţinerea unui climat defavorabil străinilor, înainte de cel de-al Doilea Război Mondial.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Japonia Erei Meiji este unul din punctele de referinţă cel mai des citate în lucrările al căror conţinut tratează probleme generale, specifice societăţii nipone. Orice lucrare de istorie, psihologie, literatură, artă sau chiar religie nu poate să îşi afirme ideile fără a face o referire - cât de mică - la evenimente, personalităţi sau curente de gândire din acea perioadă. Aşa cum cel de-al doilea război mondial este încă prezent în imaginarul politic contemporan (toate explicaţiile actuale folosind argumentaţii ce îşi găsesc identitatea în idei apărute fie *înainte*, fie *după* război), tot aşa - societatea japoneză contemporană se legitimează prin Epoca Meiji. Topos preferat în discursurile cu caracter patriotic, evocarea s-a dovedit foarte eficientă în momente de mare tensiune, credibilitatea sa fiind o dovadă a acţiunii efective a imaginarului politic.

Găsirea unei noi identităţi şi credibilitatea internaţională pe acest fond schimbat de puţină vreme - a constituit pentru mai multe ţări aflate în proces de modernizare în secolul al XIX-lea o problemă serioasă. Nici România nu a făcut excepţie de la această problemă. Acomodarea celorlalte state cu situaţia creată şi noile cerinţe ale societăţilor în curs de modernizare - care au avut multe trăsături în comun - au produs schimbări nu numai în harta zonelor de influenţă, dar şi în percepţia oamenilor. Modul în care este *celălalt* perceput începe, în sfârşit să sufere transformări şi *barbarul* îşi câştigă încet, încet, un statut diferit.

"Imaginea are ... o funcţie de prim ordin în comunicarea intelectuală, în raporturile cu *celălalt*, în cunoaşterea şi definirea *alterităţii*, domeniu *la modă* în deceniile din urmă."[15] Ceea ce este statuat prin tradiţie - se modifică greu. A fost greu pentru mulţi să îi accepte pe *ceilalţi* şi încă şi mai greu pentru aceia să *se* accepte, însă, odată început, procesul avea să îşi cunoască deznodământul o sută de ani mai târziu. Iar cele care au ajutat la această clarificare au fost studiile dedicate *celuilalt*.

Străini şi străinătate în Japonia Erei Meiji

Anglia - în Vest
Rusia - în Nord,
Compatrioţi,
Nu încetaţi să fiţi vigilenţi !
Tratatele care unesc la suprafaţă

[15] Alexandru Duţu, *Dimensiunea umană a istoriei*, Bucureşti, 1986, p. 195.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Nu cimentează şi adâncurile sufletului.
Vor fi fiinţând ele - legile internaţionale...
Dar când vremea va veni
Va trebui să fim pregătiţi.
Căci, împliniţi şi cu forţe sporite
Îi vor devora cei tari pe cei slabi.[16]

Unul dintre cântecele populare cele mai cunoscute în cea de-a doua parte a Epocii Meiji ilustrează în mod clar starea de spirit existentă în rândul populaţiei faţă de *străini*.

Cine sunt aceştia şi de ce reprezintă ei o ameninţare la adresa "fiinţei naţionale" a japonezilor în secolul al XIX-lea - iată principalele probleme pe care le voi trata în acest subcapitol.

Şi dacă vrem să ne referim la identitatea străinilor - cântecul numeşte în mod foarte clar două dintre ţările care reprezentau un potenţial pericol pentru Japonia în acea perioadă: Anglia şi Rusia. Cu aceasta din urmă se va ajunge chiar la un conflict armat în 1904-1905[17], încheiat cu victoria neaşteptată a japonezilor.

După Restaurarea imperială şi victoria deplină a regimului Tokugawa, cei care contribuiseră la această răsturnare de forţe aveau să se dedice unei severe politici izolaţioniste după model occidental. Încă de la început noul regim a urmat un curs aflat în contradicţie completă cu ceea ce definise regimul anterior. Nici un an de la guvernarea sa nu se încheie - când desfiinţează toate privilegiile *daimyo*-ilor în materie de impozite. Cele 40 de procente pe care fermierii le plăteau de regulă acestor seniori trec în visteria statului. Deşi seniorilor li s-a acordat dreptul de a-şi păstra jumătate din venit, aceasta nu a fost destul cât să le potolească mânia. În curând au urmat şi alte măsuri luate de noii guvernanţi. *Daimyo* au fost scutiţi de plata întreţinerii samurailor aflaţi în serviciul personal şi de cheltuielile publice. *Samuraii* - sau *bushi*, cum li se mai spunea - au primit pensii de la Guvern. În următorii cinci ani orice urmă de inegalitate socială este desfiinţată, prin scoaterea în afara legii a portului săbiilor, a restricţiilor referitoare la hainele pe care oamenii fuseseră obligaţi să le poarte în perioada anterioară (şi aceasta în funcţie

[16] Ohama Tetsuya, *Meiji no bôhyô*, Shuei Shuppan, 1970, p. 12.

[17] Pentru detalii poate fi consultată foarte utila lucrare a lui Hill Nish, *The Origins of the Russo-Japanese War*, London, New York, Longman, 1985.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

de clasa socială de care aparţinea fiecare).[18] Se renunţă la legile care îi legau pe oameni de pământ, sunt desfiinţate calebrele *bariere* care separaseră feudele una de cealaltă şi chiar şi Budismul este atacat puternic.

Până în 1876 samuraii au primit de la Guvern pensii - mai mari sau mai mici, în funcţie de statutul ocupat în perioada anterioară şi cu sumele avansate o dată pentru următorii 10-15 ani aceştia şi-au putut înfiinţa diferite afaceri pe cont propriu. A fost un pas extrem de important în tranziţia de la economia feudală la sistemul economiei de piaţă aplicat ca în Occident.

Cu toate acestea reformele nu s-au bucurat de sprijinul populaţiei. Oamenii erau mult mai entuziasmaţi la gândul că ţara lor avea să invadeze Coreea - ideea fiind mult mai dezbătută între 1871 şi 1873.[19] Însă tânărul guvern Meiji nu numai că a persistat în înfăptuirea reformelor - ci a reuşit şi să distrugă orice proiect de invazie. Programul conducătorilor a contrastat atât de puternic cu aşteptările populaţiei, încât s-a ajuns la revolte: în 1877 Saigo Takamori[20] conduce Rebeliunea Satsuma, ai cărei principali susţinători erau samuraii - marii dezamăgiţi ai epocii. Guvernul angajează o armată de mercenari şi samuraii sunt înfrânţi.

Nici fermierii nu s-au arătat mai mulţumiţi. Între 1868 şi 1878 au avut loc 190 de revolte ale ţăranilor[21], motivele fiind dintre cele mai diverse: taxele care rămăseseră la fel de mari ca şi în perioada Tokugawa; au protestat împotriva obligativităţii educaţiei, a concentrării în armată - necesară şi aceasta -, împotriva recensămintelor şi a reîmpărţirii pământurilor, împotriva iertării celor aflaţi în afara societăţii, a reformei

---

[18] În perioada Edo (1600-1868) este instituită în mod oficial ierarhia socială *SHI-NO-KO-SO* care aşează categoriile sociale după importanţă. Astfel - pe prima treaptă erau situaţi samuraii, urmaţi de fermieri, meşteşugari şi negustori. Plasarea comercianţilor pe treapta cea mai joasă a societăţii îşi are explicaţia în ideologia oficială neoconfuciană a epocii (inspirată de scrierile unui discipol chinez al lui Confucius, pe nume Chu Hsi) şi care considera negoţul un soi de speculă, care nu produce nimic în mod vizibil. Desigur - situaţia reală avea să cunoască o întorsătură dramatică, negoţul având, de fapt, nivelul de trai cel mai ridicat, iar fermierul, împovărat de taxe - cel mai scăzut nivel de viaţă. Epoca Meiji stabileşte un echilibru, abilitând în mod oficial *normalitatea* şi anulând absurdul. Informaţiile referitoare la ierarhia socială se găsesc în *Nihon Shi* (Istoria Japoniei), Kodansha International, Tôkyô, 1996, p. 100-103.

[19] William Theodore de Bary, *Sources of Japanese Tradition*, Columbia University Press, New York and London, 1958, 1971, p. 658-662.

[20] *Nihon Shi - op. cit.*, p. 184-185.

[21] Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture*, Charles E. Tuttle Co., 1954, 1996 (ediţia a 50-a), p. 78.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

calendarului, a atacurilor oficiale împotriva Budismului şi a multor altor măsuri care nu au avut ca scop decât îmbunătăţirea traiului şi a nivelului general de civilizaţie în rândul populaţiei.

Se poate naşte întrebarea: *cine erau aceşti guvernanţi atât de hotărâţi*? Răspunsul este simplu. Erau samurai de rang inferior şi negustori care, chiar şi în perioada anterioară[22] se bucuraseră de oarecari privilegii. Mulţi dintre ei fuseseră supraveghetorii domeniilor marilor seniori - *daimyo* - şi care deprinseseră în acest fel o serie de tehnici de a administra în mod eficient domeniile. Fuseseră mulţi implicaţi şi în administrarea altor tipuri de întreprinderi decât cele agricole - mine, manufacturi cu profil textil sau de fabricare de arme. Unii fuseseră negustori care îşi cumpăraseră titlul de *samurai*. În final acest corpus administrativ s-a grupat într-o alianţă foarte eficientă, care a dus la capăt un program complex de reforme. Deşi în primii ani - după cum am arătat - aceşti excelenţi tehnicieni nu s-au bucurat de simpatia japonezilor, ei au reuşit într-una din cele mai dificile misiuni politice şi economice care au fost duse la sfârşit vreodată. Nu au tratat ce au avut de făcut ca o misiune ideologică, ci - pur şi simplu - ca pe o slujbă. Ei au reuşit să treacă acest test, însă mitologia politică avea să îşi manifeste eficienţa la alte nivele - inferioare calitativ şi superioare cantitativ.

Entuziasmul stârnit de ideea cotropirii unei ţări vecine, toate manifestările de bucurie în urma înfrângerii Chinei - în războiul din 1894-1895 -, ca şi după victoria repurtată asupra armatei Ţarului, în 1905, şi care vin după două secole şi jumătate de pace deplină, provoacă întrebări ale căror răspunsuri se leagă mai mult sau mai puţin de prezenţa străinilor în arhipelag.

"*Străinul* este ... un termen generic, înglobând, indiferent de componenta etnică, pe cei care reflectă un alt sistem de valori decât cel în genere acceptat sau impus."[23] De la imaginea pe care aceşti "venetici" o creează, până la mentalitatea acestora, totul este scrutat cu atenţie, prevenitor.

De multe ori se fac confuzii între atitudinile diferitelor naţiuni din Asia faţă de străini - iar China şi Japonia sunt puse de cele mai multe ori în aceeaşi categorie. Adevărul este că din partea Chinei se manifestă şi altceva, dincolo de rezerva tradiţională... Este un *dispreţ* faţă de *barbarii* veniţi din Europa şi America, pe care spusele lui Lü Hsün o dovedesc în

---

[22] Perioada Edo (1600-1868), denumită astfel după oraşul de reşedinţă al *Shôgunilor* Tokugawa, în care se afla şi Guvernul militar - *Bakufu*.

[23] Lucian Boia, *Istorie şi mit în conştiinţa românească*, Bucureşti, 1997, p. 179.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

mod clar: "În acea vreme (secolul trecut - n.n.) se obişnuia ca după studierea clasicilor confucianişti să se dea un examen pentru un post guvernamental. Cei care studiau materii occidentale erau priviţi ca unii care îşi vânduseră sufletul barbarilor în disperarea lor de a-şi găsi alt loc mai bun, unde să îşi pună în valoare capacitatea."[24]

Această siguranţă de sine, lesne de înţeles în cazul unei civilizaţii vechi de câteva milenii, va constitui - dincolo de Marea Interioară - prilej de evidenţiere a superiorităţii japoneze incontestabile.

"În lumea de astăzi (secolul al XIX-lea - n.n.) Europa şi America sunt cu siguranţă mari puteri, iar ţările create de europeni au prosperat fără doar şi poate. Acum numai cei din Est mai pot ţine piept progresului acestor ţări. Cu toate acestea, India, Egiptul, Burma şi Annam şi-au pierdut deja independenţa. Siamul, Tibetul şi Coreea sunt extrem de slabe şi le va veni greu să îşi stabilească autonomia. Astfel - în Orient - astăzi numai Japonia şi China au o poziţie independentă, suficient de stabilă ca să intre în competiţia pentru drepturi alături de Marile Puteri. Dar China se *agaţă* de clasici şi este lipsită de spiritul progresului. Numai în Japonia a prins rădăcini ideea de progres, planurile sale exprimându-şi în mod clar dorinţa de a avea o civilizaţie glorioasă în viitor."[25]

Preocupările pentru soarta *celorlalţi* porniţi împotriva *celorlalţi* - mai precis pentru situaţia micilor state din Asia de Sud, preluate şi transformate în colonii de Marile Puteri europene nu îi preocupă numai pe politicienii japonezi ai secolului al XIX-lea. Dincolo de forurile academice, cântecele populare construiesc o solidaritate remarcabilă, fondată pe principii ce ţin mai mult de tradiţiile culturale apropiate şi zonele de influenţă tradiţionale - decât pe realitatea existentă - şi care opun Japonia ţărilor europei, ca şi Statelor Unite, transferându-i foarte subtil misiunea de *salvator al Asiei*.

---

[24] Lü Hsün, *Three Stories by Lü Hsün*, Cambridge University Press, New York - citat de Takeo Doi în *The Anatomy of Dependence*, Kodansha International, Tokyo, New York, London, 1973, 1981, p. 47.

[25] Inoue Tetsujirô, *Prefaţa* la *Chokugô engi* (Comentariul la Ordonanţa Imperială a Educaţiei), scris în 1891 la cererea expresă a Ministerului Educaţiei - Monbushô - şi care va circula în mod oficial în toate şcolile din ţară, vânzându-se în câteva milioane de exemplare - cf. Carol Glück, *Japan's Modern Myths. Ideology in the Late Meiji Period*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1985, p. 128-129.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Mereu frământate şi nesupuse în veci,
Afganistan, Baluchistan,
Annam, India, Burma,
Şi alte nenumărate ţări mici
Toate acestea sunt colonii - fie ale Angliei,
Fie ale Franţei.
Dacă se continuă aşa, Orientul
Va sfârşi prin a fi călcat în picioare
De Puterile occidentale.
Şi nici o ţară nu-şi va mai păstra
Poziţia - pe picior de egalitate.

Anglia, Franţa, Germania, Rusia -
Fi-vor toţi duşmanii zdrobiţi
Şi steagul glorios al Soarelui Răsare
Va flutura deasupra piscurilor Himalayei
Ce bucurie ! Ce fericire ![26]

Finalul acestei "balade populare moderne" ilustrează căderea într-una din cele mai serioase capcane elaborate de mitologia politică. Ţelului generos al *salvării* îi sunt insinuate cu abilitate ideea expansiunii teritoriale prin violenţă şi a imaginii unităţii unui vast ţinut al cărui centru de greutate să îl constituie Japonia. Şi cum declanşarea unei "mine" naţionaliste provoacă la rândul său şi alte reacţii de acest gen, mitul *unităţii* întregii Asii de Sud-Est nu întârzie să apară.

Astfel, în 1891 se înfiinţează în Japonia o Societate Orientală (*Tôhô Kyôkai*).[27] Cunoscuţii ziarişti ai vremii - Kuga şi Miyake - precum şi alţi intelectuali de marcă - Inoue Tetsujirô şi Oi Kentarô - se asociază, propunându-şi să elaboreze un program care să ia în considerare condiţiile existente în ţările asiatice vecine, având ca scop "păstrarea balanţei între naţiunile Estice şi Vestice din Orient".[28]

Inoue merge mai departe şi îndeamnă oamenii să se unească împotriva duşmanului din afară: *"dacă oamenii nu vor fi uniţi,*

---

[26] *Azia no Zentô - Soeda, Enka no Meiji Taishôshi*, 48 - citat în Carol Glück, *op. cit.*, p. 131-132.

[27] *Ibidem*, p. 131.

[28] Sadeka - *Kindai Nihon ni oreru taigai kô undô*, p. 65-68 - citat în Carol Glück, *op. cit.*, p. 131.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

fortificaţiile şi vasele de război nu vor fi suficiente. Dacă vom fi împreună - atunci nici chiar un milion de duşmani furioşi nu ne vor putea face nici un rău".[29]

După cum se poate observa, discursul pune din nou problema *străinilor*. Despre tratamentul pe care aceştia îl primesc - conform imginarului japonez de secol XIX - ne putem da seama, atât din subiectele abordate în rândul intelectualilor, cât şi din discuţiile oamenilor de rând.

Preocuparea faţă de *celălalt* are o evoluţie specială. Ea nu poate fi, însă, complet desprinsă de o epocă anterioară[30] lungă de aproape un secol, care creează un precedent ce explică atitudinea de respingere a japonezilor la venirea lui Perry în 1853.

Până în secolul al XVI-lea Japonia fusese inaccesibilă străinilor. Au existat două tentative - în 1274 şi 1281[31] - ale mongolilor lui Kublai-Khan (1215-1294) să ocupe ţara despre care cronicile chinezeşti vorbeau în termeni atât de favorabili. Încercările au eşuat datorită unor coincidenţe datorate condiţiilor fizico-geografice ale Japoniei. Astfel - prima expediţie mongolă a fost distrusă aproape în întregime de o furtună, iar cea de a doua a fost alungată de un taifun puternic. Evident - retragerii grăbite a inamicului i-au urmat numeroase slujbe de mulţumire adresate zeilor protectori ai Japoniei, care au coincis cu apariţia unui nou cult al Împăratului. În mişcarea ideologică prin care Restauraţia Puterii Imperiale s-a desfăşurat în secolul al XIX-lea un segment al propagandei imperiale avea să reînvie acest cult vechi de şase secole: *Tennôsei ideorogii*[32] (ideologia imperială). Pentru japonezii secolului al XIII-lea nu încăpea nici o îndoială: zeii, strămoşii direcţi ai Fiului Cerului trimiseseră apele şi vânturile ca să îi apere. Contribuţia Împăratului era evidentă. Strănepot al Zeiţei-Soare, Amaterasu Omikami, soră cu Insulele japoneze *născute* din aceeaşi părinţi celeşti - Izanagi şi Izanami[33] - împăratul

---

[29] Carol Glück, *op. cit.*, p. 130.

[30] Mă refer la perioada cuprinsă între venirea portughezilor - în 1543 şi expulzarea ultimilor europeni - în 1640.

[31] *Nihon Shi,op. cit.*, p. 64.

[32] Carol Glück, *op. cit.*, p. 281-286.

[33] Mitul naşterii insulelor japoneze din Izanami şi Izanagi este relatat pentru prima dată în *Kojiki* (prima cronică scrisă în limba japoneză în 712, "Însemnări despre lucrurile de demult") şi reluat în cea de a doua cronică japoneză - scrisă de data aceasta în limba chineză - *Nihon shoki* ("Despre ţara lui Soare Răsare"), compilată în 720. În cele două lucrări găsim întreaga literatură mitologică despre naşterea ţării, a zeilor şi a familiei Imperiale.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

fusese garantul curăţiei pământului sfânt ce reuşise astfel să îşi păstreze neştirbită integritatea şi puritatea.

"Pângărirea" teritoriului nipon prin venirea *barbarilor* în secolul al XVI-lea avea să se încheie tragic - prin vărsare de sânge şi închiderea graniţelor ţării pentru un sfert de mileniu.

În cele câteva rânduri de mai jos mă voi opri asupra termenului de *barbar*, asupra semnificaţiei acestuia, asupra *carierei* sale în Japonia - deloc banală.

Cuvântul *barbar* desemnează un individ care aparţine unei civilizaţii inferioare - din punctul de vedere al celui care *atribuie* acest calificativ. Sfera semantică a cuvântului are în compoziţie şi sememul *depreciativ.* Iată că *barbarul* nu este numai un străin cu o altă scară de valori - ci se găseşte situat pe o poziţie net dezavantajoasă faţă de evaluator.

Românii au folosit diferiţi termeni pentru a-i desemna pe străini. Raportat la vechimea *fiinţării* într-un ţinut - noilor veniţi li s-a spus şi "venetici". Aceştia produceau o serie de perturbări ale ritmului vieţii din ţinut şi, evident, erau priviţi cu o doză mare de nemulţumire. Mai erau şi *păgânii* - ne-creştinii - care, de obicei erau şi stăpânii străini - mă refer la exemplul clasic al otomanilor. *Barbarii* erau în genere numiţi cei care soseau pe neaşteptate în expediţii de jaf şi furt. Tulburarea continuităţii legăturii cu pământul, bruierea religioasă şi dezordinea, furtul şi cererile nejustificate - pentru omul simplu - toate aceste rele erau ale străinilor.

În context japonez *barbarii* erau de fapt ceea ce noi înţelegeam la începutul secolului *sălbatici.* Era în acest sens - în cazul *ainilor*[34] şi era în sensul de *străin* - în cazul europenilor (cu o uşoară nuanţă peiorativă, evident).

Formarea poporului japonez s-a petrecut în timp - strămoşii populaţiei majoritare actuale venind de pe continent în valuri succesive . Aceştia au găsit, însă, o populaţie diferită - AINU, proto-caucazieni[35]cu trăsături fizice similare nouă. Ei au fost - treptat-treptat - alungaţi din insula principală - Honshu - şi izolaţi în Nord, în Hokkaidô. Între statul Yamato - constituit până în secolul al VII-lea - şi triburile ainilor au avut loc numeroase ciocniri, miza constituind-o expansiunea teritorială. Unul dintre cele mai sângeroase episoade din istoria acestor confruntări este

---

[34] Şi în mod curios atribuit încă de unii autori ai secolului nostru - vezi Liviu Petrina, *Ainii, aborigenii Japoniei*, Bucureşti, 1970.

[35] Edwin O. Reischauer, *Japan. The Story of a Nation*, Charles E. Tuttle Co., Tôkyô, 1981, 1992, p. 9.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

atacul fortului Taga[36], încheiat cu masacrarea garnizoanei şi redobândirea supremaţiei teritoriale - chiar dacă pentru scurtă vreme - a ainilor în sudul Insulei Honshu.

Forţa acestor *barbari* constituie un motiv suficient de serios de îngrijorare pentru conducătorii statului japonez, care hotărăsc instituirea unui rang militar special destinat acestei probleme. Noua funcţie va face, însă o carieră deosebit de lungă şi importantă în Japonia - şi aici mă refer, evident, la aceea de **shogun**. Vreme de mai bine de şase secole vor exista în Japonia *dinastii paralele* ale acestor conducători militari ce vor guverna efectiv, ocultând sistematic autoritatea de *jure* a Împăratului. Primii comandanţi militari care primesc titlul de *Sei-I-Tai-Shogun* (generalissimul care îi ucide pe barbari) sunt Otomo Otomaro şi Sakanoue no Tamuramaro care reuşesc să îi îndepărteze pe aini din Honshu şi să îi izoleze în Hokkaidô în 794.[37] Treptat, din lunga titulatură nu va mai rămâne decât ultimul termen, care, privit din acest unghi nou, capătă noi valenţe. Poate fi o constatare foarte interesantă dacă este privită din perspectiva rolului atât de mult disprețuitului *străin.* Iată un caz de influenţă decisivă a unui element străin al cărui "efect"avea să ofere Japoniei unul dintre simbolurile cele mai senificative pentru tradiţie. Clanurile Minamoto, Hôjô, Ashikaga şi Tokugawa vor da Japoniei leaderii militari - şi civili în bună măsură - care vor influenţa toată istoria ţării, cu perioadele sale de acalmie şi violenţă deopotrivă.

Privind mersul evenimentelor în acest fel *barbarul* sau *străinul* ajung să legitimeze funcţia celui care avea să fie adevăratul leader din arhipelag.

Atunci când sistemele politic, economic, militar, religios sau administrativ ale *străinilor* şi-au dovedit superioritatea şi eficienţa, atitudinea japonezilor - spre deosebire de vecinii lor continentali - s-a modificat de la respingere la respect. Aculturaţia este un fenomen deseori întâlnit în istoria statelor lumii, iar japonezii nu au constituit o excepţie în acest domeniu. "O cultură - spunea Georges Duby - poate, într-un moment din evoluţia sa, să fie dominată, invadată, pătrunsă de o cultură exterioară, fie ca urmare a unor traumatisme de origine politică (cum sunt invaziile sau colonizarea), fie prin acţiunea infiltraţiilor discrete, ca

---

[36] R. H. P. Mason, J. G. Caiger, *A History of Japan*, Charles E. Tuttle Co., Tôkyô, 1992, p. 29 (masacrul are loc în 776).

[37] *Ibidem*, p. 47.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

urmare a mecanismelor fascinației sau conversiunii, ele însele dependente de inegala vigoare ...seducție a civilizațiilor cu care se confruntă."[38]

Odată cu pătrunderea budismului în Japonia - în 538, după unele surse, în 552, după altele[39] - influența cărturărească a Continentului începe să se facă mai mult simțită. Culmea sinofiliei va fi atinsă în perioada Regentului Shôtoku Taishi (593-622)[40], pentru care înțelepciunea Împăraților Chinei, știința de carte și budismul reprezintă principalele puncte de referință. China dinastiei T'ang îl inspiră pe Shôtoku în toate reformele sale.

"Dacă a avut loc un împrumut, spune Lucien Febvre, înseamnă că a existat o necesitate."[41] Exemplul oferit de marea putere continentală îl determină pe Shôtoku să își folosească întreaga influență pentru schimbarea numelui suveranului statului Yamato în TENNO (Fiul Cerului - Împăratul) al Țării soarelui răsare (NI-HON).[42] Influența Chinei își spune cuvântul și în celelalte măsuri ale Regentului - dintre care cele mai importante ar fi recunoașterea budismului ca religie oficială în 594 și alcătuirea primei Constituții din istoria legislativă a Japoniei - în 604: Constituția cu 17 articole.[43] Principiile budiste și confucianiste pot fi regăsite în toate aceste acte, precum și în Reforma Taika[44] - ce are loc efectiv în 645, dar al cărei autor moral este considerat a fi regentul.

---

[38] Georges Duby, *Istoria sistemelor de valori* în *Antologie de texte* din *Dimensiunea umană a istoriei, Op. cit.*, p. 140.

[39] *Nihon Shi* - le amintește pe amândouă.

[40] *Ibidem*, p. 27.

[41] Lucien Febvre, *Sensibilitate și istorie* în *Dimensiunea umană a istoriei, op. cit.*, p. 123.

[42] Vadime Elisseff, Danielle Elisseff, *Civilizația japoneză,* București, 1996, p. 34-35.

[43] Mai jos redau un pasaj din acest act legislativ care constituie totodată și crezul Prințului:

"Veneraţi cu sinceritate Cele trei comori. Acestea, şi anume Buddha, Legea (Dharma) şi clerul (Sangha) constituie ţelul către care tind cu toţii şi fundaţia ultimă a tuturor ţărilor. Fi-va oare vreo epocă sau vreun om care nu va şti să preţuiască acest adevăr? Puţini sunt cei cu adevărat vicioşi. Dacă sunt instruiţi cum trebuie - cu toţii vor urma acest adevăr. Cum am putea îndrepta căile greşite (...) dacă nu căutându-ne refugiul în Cele trei comori?" (art. 2) - citat din Nakamura Hajime în *Conciousness of the Individual and theUuniversal Among the Japanese*, în *The Japanese Mind*, Charles A. Moore editor, University of Hawaii Press, Honolulu, 1967, p. 181.

[44] Reforma Taika a constat într-o modificare radicală de viziune, în conformitate cu care aristocrații japonezi aveau să se transforme în simpli funcționari, fiind deposedați de proprietățile lor pe care - începând cu 645 - aveau să le administreze în

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Nu întotdeauna sistemele importante se vor dovedi şi eficiente. Importantă este însă existenţa acestor *tendinţe* de receptare, de preluare a unui sistem străin de valori. De altfel, nu sunt puţine "manualele clasice" dedicate studiului culturii şi civilizaţiei nipone care dau ca trăsături specifice mentalităţii japoneze "cosmopolitismul cultural" şi "conexiunea tendinţelor de excludere şi receptare".[45]

Am insistat asupra acestor reforme înfăptuite după model chinez pentru a ilustra importanţa ca model pe care o cultură-emitent, China - o poate avea în raportul cu cultura-receptor, Japonia. Ca orice transfer, însă au avut loc numeroase modificări aduse modelului original. Grila de apreciere autohtonă reflectă fluctuaţii în depozitarea "bunurilor" materiale (începând cu *sapecii* şi terminând cu clopotele de bronz), ca şi a celor spirituale pe tărâm nipon. "Japonizarea" (sau "niponizarea") tuturor acestor *efective* primite constituie o etapă extrem de importantă a evoluţiei mentalităţii. Pătrunderea elementului alogen, deşi privită cu respect, nu este acceptată întru totul până ce nu reflectă ceea ce putem denumi specificul japonez.

Unul dintre exemplele cele mai grăitoare care pot fi invocate în sprijinul acestei teorii îl constituie creştinismul. Nu este asimilat în secolul al XVI-lea şi nici în secolul următor, datorită faptului că îşi păstrează identitatea ca religie universală, neacceptând compromisuri de idei, ci remodelându-şi subiecţii în spirit propriu. Aceste procese au dus la confruntări încheiate cu rezultate catastrofale - Revolta de la Shimabara din 1637[46] este înăbuşită cu cruzime de autorităţile shôgunale - şi absoluta intoleranţă a vreunui import spiritual atât de diferit.

---

folosul statului, oficial reprezentat prin Împărat. Vechile feude erau împărţite oamenilor care urmau să le exploateze şi să îşi întreţină familia în acest fel. Ei plăteau taxe către oficialităţile centrale şi locale, cu deosebirea că în noile condiţii nu îi mai plăteau seniorului, ci funcţionarului responsabil cu administrarea respectivelor ţinuturi. Parcelele erau distribuite în funcţie de numărul "gurilor de hrănit" şi erau redistribuite din 6 în 6 ani pentru a nu dezavantaja pe nimeni. De la intenţii şi chiar prevederi legale până la punerea lor în practică, însă, este un drum lung. Astfel au apărut oportunităţile pentru favoritisme şi ilegalităţi, evidenţiindu-se astfel lipsa unei reale aderenţe a sisitemului chinez în Japonia. Încet-încet se formează micile proprietăţi în zonele de curând desţelenite, care nu au mai intrat sub incidenţa legii. De la aceste *shôen*-uri se vor reface încet şi marile proprietăţi, prevederile Reformei intrând în desuetudine.

[45] *Japan - Its Land, People and Culture* compilată de Japanese National Commision for UNESCO; printed and published by Printing Bureau, Ministry of Finance ... and The Ministry of Education, Tokyo, Japan, 1958, 1964, în "Introducere".

[46] William Theodore de Bary, *op. cit.*, p. 305.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Atacurile la adresa creştinismului sunt reiterate cu o vigoare deosebită în secolul al XIX-lea de către Inoue Tetsujirô:

"Creştinismului *îi lipseşte spiritul naţionalist* - spune Tetsujirô - şi nu numai că îi lipseşte sensul naţiunii ... mai mult - se opune acestuia. În concluzie - putem afirma fără teama de a greşi: *creştinismul este incompatibil cu naţionalismul.*"[47]

În finalul discursului său, politicianul afirma:

"În definitiv, creştinismul este *antinaţional (hikokkashugi)* şi nu acordă nici un fel de importanţă loialităţii şi patriotismului. Discipolii săi nu fac diferenţa între propriul conducător şi şefii altor state, susţinând acele idei întâlnite la toate religiile universale. Ca un corolar al celor afirmate - *creştinismul se află în contradicţie clară cu naţionalismul japonez.*"[48]

De data aceasta, însă (în secolul al nouăsprezecelea) religia creştină reuşeşte să "reziste" - ba chiar să se impună în Japonia. Din păcate - ceea ce nu acceptaseră iezuiţii şi franciscanii în secolul al XVI-lea se întâmplă către sfârşitul secolului. Creştinismul este acceptat de către politicienii vremii datorită faptului că a putu fi transformat în instrument politic.

Principalul mesaj ideologic care i-a fost "ataşat" a fost acela conţinut în Ordonanţa Imperială a Educaţiei[49], devenită între timp unul dintre principalele "teste" ale naţionalismului japonez. "Moralitatea civilă", recomandarea cea mai importantă conţinută în ordonanţă şi-a găsit în Creştinism un mijloc eficient de propagandă.

În acest fel înfocatul atacator al religiei lui Christos îşi schimbă discursul în mod simţitor: Inoue Tetsujirô aprecia "faptul că în ultimii ani Creştinismul nu a venit în contradicţie cu *kokutai* ..."[50], lucru care s-a produs ca urmare a "niponizării"[51] sale. Mai mult - Tetsujirô lansează ideea unei "etici naţionale" constituită din bunăvoinţa confuciană, compasiune budistă şi altruism creştin.[52] Eficienţa discursului acestui principal ideolog al Perioadei Meiji s-a văzut în grabnica organizare a

---

[47] Carol Glück, *op. cit.*, p. 133.

[48] *Ibidem.*

[49] Ordonanţa Imperială a Educaţiei este redată în întregime în lucrare; la nota 56 se găsesc câteva informaţii şi comentarii.

[50] Inoue Tatsujirô citat în Carol Glück, *op. cit.*, p. 135. *Kokutai* - despre care vorbeşte Inoue este politica naţională, explicată mai pe larg în Ordonanţa Imperială redată în lucrare.

[51] *Ibidem.*

[52] *Ibidem.*

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

unei "Întruniri a celor trei biserici" (*Sankyô kaidô*)[53], la care au fost invitaţi creştinii, budiştii şi shintoiştii, cu scopul de "a uni statul cu bisericile", precum şi pentru promovarea unei "moralităţi naţionale".[54]

Pe fondul tensiunilor provocate de pătrunderea unor noi concepte europene - respectiv *socialismul* - către sfârşitul Epocii Meiji problema creştinismului se estompează.

Mărturia unui intelectual japonez referitoare la problema Creştinismului este, cred, relevantă:

"Nu afirm că religia creştină se opune scopului educaţiei naţionale pentru că nu e animată de spiritul naţionalismului, ci mai degrabă pentru că e străin."[55]

Din toată agitaţia provocată de răspândirea creştinismului în Japonia secolului al nouăsprezecelea putem trage o concluzie: de fapt creştinii - fie ei japonezi, fie ei străini - au servit ideologilor ca un soi de *străini metaforici*. Pe fundalul creat de aceştia se puteau reflecta mult mai bine patriotismul şi naţionalismul discursului oficial.

Nu numai că tot ce era străin a fost folosit pentru a defini mai bine elementul nativ, dar iată că - odată definit - autohtonul era folosit în *naţionalizarea* elementului străin. Astfel, creştinismul a servit ca structură depozitară şi mediatoare a *moralităţii civile* exprimată în Ordonanţă, care a devenit în acest fel un test al loialităţii creştine. Celor ce credeau în Christos şi în biserica lui le era permis să îşi păstreze religia, cu condiţia să arate aceeaşi disponibilitate faţă de jurământul de credinţă al *niponismului* - **Ordonanţa Imperială a Educaţiei**:

"*Luaţi aminte la cele ce vă spun, supuşi ai mei! Strămoşii noştri Imperiali (*waga kôso kôso) *au fondat Imperiul Nostru pe baze largi şi nepieritoare şi au cultivat adânc şi cu hotărâre virtutea; supuşii Noştri, mereu uniţi întru loialitate (*chu) *şi pietate (*kô) au demonstrat frumuseţea *acestora - din generaţie în generaţie. Aceasta este măreţia caracterului fundamental al Imperiului Nostru (*kokutai no seika) *şi de aici ne tragem întreaga învăţătură (*kyôku no engen). *Voi, supuşi ai Noştri - fiţi credincioşi părinţilor voştri şi iubitori cu fraţii şi surorile voastre; ca soţi şi soţii trăiţi în armonie, iar ca prieteni - în sinceritate; fiţi voi înşivă trăind modest şi cumpătat; fiţi îngăduitori cu toată lumea; învăţaţi mereu şi cultivaţi artele, (căci numai în acest fel) vă veţi dezvolta capacităţile*

---

[53] *Ibidem*.

[54] Este principalul mesaj conţinut în ordin.

[55] Tanimoto Tomeri, *Yasokyô kengi* în *Tetsugaku zasshi 8, no. 79, (1893)*, p. 1400.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

intelectuale şi vă veţi perfecţiona forţa morală; mai departe contribuiţi la binele public şi la promovarea unor interese comune; respectaţi întru totul Constituţia şi vegheaţi la respectarea legilor; iar de va trebui s-o faceţi, puneţi-vă degrabă şi cu curaj în slujba statului (giyukô no hôshi); *în felul acesta veţi sta de strajă prosperităţii ... Tronului nostru Imperial, de-acelaşi leat cu cerul şi pământul. Astfel - nu numai că ne veţi fi supuşi buni şi de încredere* (churyô no shinmin), *dar veţi păstra la loc de cinste cele mai bune tradiţii ale strămoşilor voştri.*

Calea pe care am descris-o până aici este într-adevăr învăţătura încredinţată de către Strămoşii Noştri Imperiali - spre păstrare - atât mie, cât şi supuşilor, căci ea este fără de greşeală şi mereu adevărată - în orice timp şi în orice loc. Este dorinţa Noastră - aceea de a o păstra în suflet cu veneraţia cuvenită, de a o împărtăşi vouă, supuşilor Noştri - spre a dori cu toţii să atingem aceleaşi virtuţi.

Cea de-a 30-a zi a celei de-a 10-a luni a celui de-al 23-lea an al Epocii Meiji. (1890)"[56]

Textul este semnificativ pentru a demonstra "legătura" pe care o poate avea doctrina creştină cu actul emis de Împărat în 1890. Din aceste rânduri putem deduce - fie că japonezii nu înţeleseseră absolut nimic din doctrina creştină, fie că nu existase posibilitatea ca o *weltanschauung*[57] atât de străină să poată fi asimilată, date fiind existenţa anterioară a unei viziuni despre viaţă, precum şi reţinerile motivate mai sus, - fie că pur şi simplu doctrina nu prezentase nici un fel de interes pentru japonezii preocupaţi de căutarea şi găsirea propriei identităţi în tradiţie, în propriile valori. Dorinţa lor de a intra cât mai repede în rândul naţiunilor puternice ale lumii - cu scopul imediat al obţinerii supremaţiei în Asia - este posibil ca să îi fi determinat să ia în considerare şi fondul conceptelor importate din Europa şi America. Izul *străin* al acestor probleme, însă, au făcut ca ele să rămână într-un fel sau altul la *jumătatea drumului*. Fie neasimilate complet, fie înţelese deformat, aceste idei au determinat un curs mai tensionat al procesului modernizării în Japonia.

"În orice *civilizaţie tradiţională* străinul este perceput cu intensitate maximă. Comportamentul special faţă de străin, bun sau rău, se remarcă tocmai prin faptul că este special. Cu cât o societate este mai deschisă şi

---

[56] *Kyôiku ni kan suru chokugo* a fost elaborată în 1890 de către Împăratul Meiji şi a constituit actul de bază în legitimarea identităţii moderne a japonezilor. După cum putem, însă, observa - tonul nu diferă mult de cel al Prinţului Shotoku.

[57] Carl Gustav Jung, *Puterea sufletului*, 4 volume, Bucureşti, 1994, vol. 1, p. 13.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

mai urbanizată, deci mai cosmopolită, cu atât străinul îşi pierde din interes şi încetează a mai fi un caz."[58]

Acceptarea urmată de refuzul hotărât al străinilor în Japonia secolului al XVII-lea, expulzarea lor prin legi şi prin punerea în acţiune a tuturor forţelor politice şi militare nipone care au făcut posibilă *curăţirea* teritoriului de străini până în 1640[59] - creează un precedent în relaţiile cu aceştia, pe care nici măcar *Rangaku* (Şcoala Studiilor Olandeze)[60] înfiinţată la sfârşitul secolului al XVIII-lea nu reuşeşte să îl elimine.

Încă de la venirea Comandorului Matthew Perry japonezii dau semne de nelinişte. Shogunatul Tokugawa îşi trăia ultimile clipe, iar *Sonnô jôi* ("Veneraţi-l pe Împărat şi izgoniţi-i pe barbari!")[61] este primul slogan politic apărut ca urmare a acestei situaţii. Lozinca include două entităţi opuse: domnia Împăratului, simbolul ţării este incompatibilă cu prezenţa străinilor în arhipelag. Integritatea statului şi a supuşilor săi este ameninţată de elementul alogen. Irumperea acestuia într-un spaţiu netulburat - din punct de vedere politic, religios, filosofic, administrativ - vreme de un sfert de mileniu, declanşează puternice reacţii de respingere. *Sonnô jôi* - este expresia încercării japonezilor de a-şi păstra ţara *necontaminată* de lumea din afară şi de a reînvia acea *Vârstă de aur* din istoria ţării, pe care a reprezentat-o Epoca Heian (794-1185), înainte de perioada aşa numitei *guvernări duale*[62] - cu Împăratul ca legatar al treburilor ţării - *de jure* - şi Shôgunul ca executor al acestora - *de facto*.

---

[58] Lucian Boia, *op. cit.*, p. 178.

[59] William Theodore de Bary, *op. cit.*, p. 305.

[60] Paul H. Varley, *op. cit.*, p. 192-193.

[61] Ruth Benedict, *op. cit.*, p. 76.

[62] Vârsta de aur este perioada istorică în care, sub ocârmuirea unor Împăraţi înţelepţi - spun japonezii - viaţa oamenilor şi mai ales cultura niponă cunosc un salt remarcabil. Ceea ce este sigur şi stă mărturie pentru viaţa mai bună - este explozia demografică petrecută în Epoca Heian (794-1185). Numele perioadei vine de la acela al Capitalei, care în acest interval este Heian-kyô (actualul Kyôto) care avea să rămână oraşul de reşedinţă al Împăratului până în 1868, când se mută la Edo - respectiv Tôkyô. În 1885, în urma Bătăliei de la Danno-ura Minamoto Yoritomo înfiinţează primul Guvern militar - Bakufu - cu sediul la Kamakura. Yoritomo elaborează un set de legi şi de concepte care aveau rolul de a structura noua administraţie. Şeful acestui Bakufu avea să fie Yoritomo, care este învestit de Împărat cu titlul de *Shôgun*. De aici se va naşte guvernarea bicefală, căreia îi va pune capăt Restaurarea Imperială din 1868. Instituţia shogunală va fi de altfel desfiinţată în acest an, punându-se capăt unei situaţii politice care durase mai bine de şapte secole şi în care puterea imperială fusese sistematic ocultată.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Deşi sosirii lui Perry îi urmează venirea primului consul american - Townsend Harris - în 1856,[63] care inaugurează prima misiune diplomatică străină (întărită printr-un tratat comercial), în conştiinţa japonezilor nu se produce cu adevărat nici o mutaţie.

Mulţi sunt de părere că manevrele reprezentanţilor shôgunatului care tratau cu străinii erau menite să le amăgească încrederea pentru o vreme - timp în care Japonia ar fi putut să se înarmeze şi să poată alunga "barbarii" odată pentru totdeauna.[64]

Se deschid câteva porturi pentru comerţul cu străinii. În urma discuţiilor purtate de Harris este acceptată clauza extrateritorialităţii - care acorda dreptul noilor veniţi să îşi judece concetăţenii după legile proprii şi nu după cele japoneze. Acest succes al diplomaţiei occidentale a dus la o creştere a nemulţumirilor în rândul autorităţilor nipone.

În Satsuma şi Chôshu autorităţile locale refuză cu încăpăţânare să îşi deschidă porturile pentru comerţul cu străinii. Curioase, în acest context, sunt reacţiile japonezilor, faţă de propriile atitudini. În 1862 un englez pe nume Richardson este omorât de către un patriot japonez. "Răspunsul" britanicilor - consemnat în istorie ca *Incidentul de la Namamuga*[65] - a constat în bombardarea portului Kagoshima şi distrugerea sa completă. Firavele replici ale japonezilor dotaţi cu muschete fabricate în ţară după modelul armelor importate de la portughezi - în secolul al XVI-lea - nu au avut nici un efect în rândul inamicilor. În loc să jure eterna răzbunare împotriva britanicilor - reacţie perfect justificată în conformitate cu grila *noastră* de aşteptări - japonezii din Satsuma au căutat prietenia acestora. Măreţia acţiunilor militare desfăşurate de englezi i-au determinat pe localnici să caute să aibă relaţii comerciale din ce în ce mai extinse cu europenii. Ba chiar au înfiinţat şi un colegiu după modelul britanic.

Evenimente similare se petreceau în Chôshu un an mai târziu. Am putea lega aceste relaţii de perioada de început a relaţiilor cu străinii. A existat însă o bună doză de animozitate între japonezi şi străini, care s-a păstrat şi după decenii. Motivul pentru care este înjunghiat Prinţul Moştenitor al Tronului Rusiei[66] este acela că, după sosirea în arhipelag, nu a mers direct la Împărat să îşi prezinte omagiile. Contrar aşteptărilor -

---

[63] Paul H. Varley, *op. cit.*, p. 204.
[64] *Ibidem.*
[65] Ruth Benedict, *op. cit.*, p. 173-174.
[66] Carol Glück, *op. cit.*, p. 130-131.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

patriotul japonez responsabil de aceasta a fost pedepsit iar Prinţului rănit i-a făcut o vizită personală chiar Împăratul. Zece mii de scrisori din întreaga Japonie au sosit la patul bolnavului, exprimând regretul incidentului. Era oare vorba de o compasiune sinceră sau de o teamă îngrozitoare de consecinţele pe care un asemenea incident le-ar fi putut avea - atât pe plan extern, cât şi pe plan intern? Era oare acel simţ de conservare naţională cel care a acţionat în acest context sau o reală părere de rău pentru suferinţa Prinţului?

Fie oameni "în carne şi oase", fie închipuiţi, străinii au prezentat un gen de oglindă ideologică în Perioada Meiji. Au reprezentat cel mai bun mijloc de întreţinere a ideologiei cu caracter naţionalist, a ideilor de loialitate faţă de Împărat şi de iubire de patrie. De fapt, occidentalii nu au constituit niciodată *Problema*. Ameninţarea pe care aceştia ar fi reprezentat-o - a fost o idee lansată şi întreţinută de propaganda oficială. Efectul s-a putut constata în rândul maselor pentru care discursurile vremii s-au dovedit foarte eficiente. Ceea ce a contat cu adevărat pentru conducători, mai ales, a fost *ideea de Occident*; aceasta a fost creată cu scopul - poate nu chiar atât de clar la început - de a se defini pe sine. Adevăratul "Vest" era irelevant; în Vestul imaginat oamenii erau incapabili de loialitate şi pietate filială - şi era de ajuns pentru a defini aceste trăsături ca fiind specific japoneze.

"Celălalt este un personaj omniprezent în imaginarul oricărei comunităţi. Jocurile *alterităţii* se constituie într-o structură arhetipală."[67] Iată că nici societatea niponă nu se substituie acestei realităţi.

Japonezii - pentru care nu există o modalitate de a lua în considerare lumea obiectivă în funcţie de o unitate de măsură bine stabilită, sunt sensibili la distincţia dintre *eu* şi *tu*, sau *ego* şi *alter*,[68] respectiv în problemele legate de relaţiile inter-umane. În acest fel se conturează conştiinţa individului.

Există, bineînţeles şi o anumită ingenuitate a japonezului care *descoperă lumea* - a celui care îşi părăseşte *cetatea*, a celui pe care împrejurări imposibil de controlat îl fac să pornească din *cosmos* spre *haos*, din cunoscut spre necunoscut, din *interior* (**uchi**) spre *exterior* (**soto**).[69]

---

[67] Lucian Boia, *op. cit.*, p. 177.

[68] Takie Sugiyama Lebra, *Japanese Patterns of Behavior*, Univesity of Hawaii Press, 1976, p. 2-3.

[69] Takeo Doi, *op. cit.*, p. 40-44.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Iată o astfel de relatare ce aparţine unuia dintre "pionierii" modernizării - *Yukichi Fukuzawa*-, care însoţeşte trei misiuni diplomatice japoneze în calitate de translator - în 1860, 1862 şi 1867, atât în Europa, cât şi în America. În "Autobiografia" sa el mărturisea:

"În grupul nostru s-au iscat numeroase momente de confuzie şi jenă, întrucât nu ştiam mai nimic despre obiceiurile vieţii americane. Unele aspecte sociale, politice şi economice s-au dovedit a fi de-a dreptul inexplicabile. Într-o zi ... l-am întrebat pe un american ce fac urmaşii lui George Washington. La care acesta mi-a răspuns:

- Cred că mai este o femeie - descendentă directă a lui Washington. Nu ştiu unde este acum, dar am auzit că s-a măritat.

Răspunsul a venit pe un ton atât de firesc, încât m-a şocat.

Sigur - ştiam că America e republică şi la fiecare patru ani au un alt preşedinte, dar mi-am închipuit întotdeauna că familia lui Washington ar trebui să aibă un regim special, deosebit de acela al celorlalte familii. Modul meu de gândire pornea, desigur - de la veneraţia pe care japonezii o manifestă faţă de fondatorii unor mari (dinastii de) conducători - aşa cum fusese Ieyasu pentru familia Shôgunilor Tokugawa şi care în mintea oamenilor era un fel de zeu. Astfel - îmi amintesc de imensa uimire pe care am simţit-o primind acel răspuns prompt despre familia Washington. În ceea ce privea maşinăria industrială - aceasta nu prezenta o aşa de mare noutate pentru mine. Mai mult - în materie de trai, convenţii sociale, obiceiuri şi moduri de gândire, m-am simţit în America învăluit în **Necunoscut**. *"*[70]

Străinul strârneşte spaima, neîncrederea, dezaprobarea, uimirea cu alte cuvinte - provoacă mutaţii. *Străinătatea* este mai uşor de evitat, încremenirea sa spaţială plasând-o la o distanţă confortabilă - dacă ne gândim la Europa şi chiar la Statele Unite şi care în secolul al XIX-lea mai conferă încă protecţie. Din acele *ţinuturi îndepărtate* sosesc însă semnale ale progresului, ale unei alte vieţi, ale unor obiceiuri diferite care neliniştesc. Conştienţi de situaţia lor geopolitică - de "ţară mică" - japonezii acţionează - dincolo de uimire şi supărare, dincolo de bucurie şi nemulţumire - cu profesionalism.

---

[70] Yukichi Fukuzawa, *The Autobiography of Fukuzawa Yukichi*, tradus în limba engleză de nepotul său Kiyooka Eikichi, Tôkyô, 1934, p. 118-144 - citat de William Theodore de Bary în *op. cit.* p. 626.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Abstract

THE OTHER IN MEIJI JAPAN (1868-1912)

The Foreigner and His Image in Meiji Japan (1868 – 1912) Meiji Japan (1868 – 1912) remains as the embodiment of radical changes that took place in a very short time. All the specialists seem to agree on placing Meiji Japan at the top of a list of victors, both within borders and outside them. As far as other nations are concerned, only a few could be proud of such a radical social, cultural, economical, military and political change in less than fifty years. Japan's evolution from a politically and economically isolated country to a modern and open one is very interesting for us, the Romanians that underwent a similar experience after 1989. Meiji Japan could be seen as a model of transition in an efficient way from a closed society to an open one. A very painstaking effort that the governors took in the nineteenth century Japan was the construction of a strong identity. It was necessary for a nation that wanted to be included in the family of modern countries to find a distinct mental and material shape so that it could be included as a unique voice. In drawing it the Japanese governors used the foreigners. Sometimes their image was stronger than the people themselves. The immediacy of the foreigners still remains a fact. Fancied or real, the foreigners played a very important role in Modern Japan's new identity. As foreigners played such an important part in developing the modern Japanese society that everybody has esteemed ever since, I considered them a very good theme for this paper. The presence of these others in Japan's history seems to be very significant. The Ainu gave credit to the real leader in Japan – the Shogun. The Mongols' trials to invade Japan triggered off The Emperor's cult in the thirteenth century. The Westerners who arrived in Japan in the sixteenth century helped Nobunaga and Hideyoshi make peace in Japan. Nineteenth century foreigners' presence made Japan feel like redefining itself. Scarce and short timed as it may be – the presence of foreigners is very strongly perceived by the natives. We also have to talk about the cultural and economical emulation of China. A very scarce enumeration of foreign influences, as well as the presentation of the Japanese people's mind in the nineteenth century stand for the fact that the other helps one to redefine better and sometimes quicker than expected. As difficult to believe, as it may seem, the access to one's own values and cultural traditions is sometimes accelerated and even restored by a foreign presence. The present paper is a very short study of such a case. The presence of foreigners, emulating their values, making conscious of the differences between them, the dynamics of the source of influences and ideas (Alter) and the recipient (Ego, that is the Japanese) are treated here as well. As far as changing one's mind regarding foreigners, the cases of Inoue Tetsujiro and Yukichi Fukuzawa seemed to be the most interesting ones. So I introduced them as study cases.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

SPRIJINIREA CULTURII ROMÂNEŞTI ÎN VIZIUNEA ACADEMIEI ROMÂNE. DONAŢII ŞI PREMII

MIRELA-DANIELA TÎRNĂ

<< Secolul în care ne-am născut s-ar putea numi, cu expresia unui mare scriitor contemporan "un veac de singurătate". Acea fragmentare a universalului care s-a produs în vremea noastră face mai necesară decât oricând identificarea elementelor de unitate şi a manifestărilor de solidaritate dintr-un trecut care parcă pe zi ce trece devine mai puţin comun, după chipul şi asemănarea prezentului >>. [1]

În veacul al XIX-lea, intensificarea contractelor cu Occidentul şi valorile lui i-a determinat pe români să grăbească pasul "ca să se împuţineze depărtarea între noi cei întârziaţi în întârziatul Orient şi cei din Apusul care de secole reorganizase dezvoltarea noii culturi din rămăşiţele reînviate ale celei antice".[2] Dar, pentru a avea o cultură modernă şi naţională, dincolo de barierele politice, exista convingerea că în primul rând, era nevoie să se clarifice problemele lingvistice, de unificare şi ordonare a limbii române şi mai apoi, să se dezvolte cultura cu toate domeniile pe care le implica. Instituţia care şi-a legat numele de aceste deziderate a fost Academia Română, înfiinţată la 1/13 august 1867

---

[1] Andrei Pippidi, *Identitate etnoculturală în spaţiul românesc. Probleme de metodă* în "Identitate/alteritate în spaţiul cultural românesc", Ed. Univ. Al.I.Cuza, Iaşi, 1996, p. 57.

[2] Academia Română, *Începătorii Academiei Române la 1866 şi 1867. Cuvântare de I.Bianu*, extras din "Analele Academiei Române", seria II, Dezbaterile, tom XLI, 1920-21, Cartea Românească, Buc., 1922, p. 372.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

sub numele de Societatea Academică şi devenită mai apoi, din 1879, Institut Naţional cu denumirea de Academia Română.[3] Ea trebuia să-i reunească pe "acei bărbaţi din ţările locuite de români, care se deosebesc prin meritele şi lucrările lor literare ...".[4]

Pentru început, Academia şi-a axat activitatea pe problemele ortografiei limbii române, elaborarea unei Gramatici şi a unui Dicţionar, urmând ca mai târziu, aria ei de activitate şi interes să se extindă. În acest sens, un aspect mai puţin cunoscut din activitatea Academiei este acela al premiilor acordate scrierilor din toate domeniile. Stimularea scrierilor româneşti a găsit mulţi susţinători, care au făcut donaţii în bani, uneori averi întregi cu precizări exacte în acest sens în actele de donaţie, de cele mai multe ori testamente.[5]

Iniţiativa acordării de premii nu aparţine Academiei, ea a preluat o idee anterioară, pe care a promovat-o. Astfel, cea mai veche donaţie a fost fondul Zappa din 1860, când s-au dăruit guvernului 3 000 de galbeni "ca premie pentru una Gramatică, un Dicţionar şi autori clasici".[6] Guvernul i-a dat ca destinaţie "fond literar" şi s-au adăugat 2 000 de galbeni pentru "progresul limbii şi literaturii noastre", plus 1 000 de galbeni prin testament pe fiecare an. În aceste condiţii, s-au format două fonduri, ce au fost trecute Societăţii Academice după înfiinţarea ei.

Putem spune că, linia pe care avea să meargă Academia în domeniul acordării premiilor, a fost trasată în 1863 când, domnitorul Alexandru Ioan Cuza a adresat o scrisoare Preşedintelui Consiliului de Miniştrii, prin care a dăruit, din lista sa civilă, suma de 5 600 de galbeni, care pe lângă alte destinaţii, urma să servească şi la "premiuri pentru cel mai bun uvragiu ştiinţific scris în limba română, asupra unei propuneri dată de Consiliul Superior al Instrucţiunii Publice".[7] La 14 iunie 1863,

---

[3] *Lege, Statute, Regulament general şi personalul Academiei Române*, Tip. Academiei Române, Buc., 1879, p. 3. Prin Legea din 29 martie 1879.

[4] *Actele şi serbarea naţională a inaugurării Societăţii pentru Gramatica şi Glosarul limbii române*, Imprimeria Statului, Buc., 1867, p. 7.

[5] Academia Română, *Pomenirea donatorilor Academiei Române, Cuvântare rostită de Ioan Bianu, membru al Academiei în şedinţa plenară de la 1 iunie 1922,* Tip.Cultura Naţională, Buc., 1922, p. 7-16. Ioan Fătu şi-a lăsat întreaga avere pentru a se premia şi tipări cărţi didactice; Vasile Adamachi şi-a lăsat în 1892 averea Academiei; Obedenaru şi-a lăsat întreaga avere după moarte (1885) Academiei; la fel au procedat Constantin G.Vernescu, Teodor Pisoschi etc..

[6] *Ibidem*, p. 7.

[7] *Ibidem*, p. 8.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Cuza a semnat un decret prin care instituia Premiul "Principele Alexandru Ioan". Suma destinată acestui premiu era de 1 000 de galbeni şi a fost preluată de Societatea Academică. Iniţiatorul decretului este considerat Alexandru Odobescu şi acest act reprezintă osatura "Regulamentului pentru acordarea premiilor de către Societatea Academică Română".[8]

De asemenea, donaţii au făcut: doctorul Anastasie Fătu din Iaşi (membru al Academiei), care a dăruit 10 000 lei pentru "cea mai bună hartă ştiinţifică a României"; în 1863, generalul Constantin Năsturel-Herescu a dispus împărţirea veniturilor sale între Biserica Sf.Vineri şi Societatea Academică în scopul acordării de premii; în 1880, Gheorghe Chiţu a adus două fonduri, unul de 6 300 lei, din care aveau să se premieze 17 cărţi didactice şi un al doilea fond format din diurnele de şedinţe ale donatorului (membru al Academiei), iar după dorinţa lui s-a hotărât să se dea un premiu trienal de 1 000 lei pentru "lucrări tipărite". Importantă este donaţia lui Dumitru Hagi-Vasile, comerciant din capitală, care a lăsat Academiei în 1883, un fond de 70 000 lei pentru a se da un premiu la cinci ani de 5 000 lei sub numele donatorului "pentru cea mai bună scriere imprimată în interesul comerţului".[9] Mai târziu, în 1888, Iacob Neuschotz, bancher din Iaşi, a lăsat prin testament Academiei, 20 000 lei "pentru premii autorilor de opere ... bune şi folositoare".[10]

O atenţie deosebită merită donaţiile Alinei Ştirbei, una din fiicele domnitorului Barbu Ştirbei şi cea a lui Vasile Adamachi. Domniţa Alina Ştirbei a donat importanta sumă de 200 000 lei cu destinaţia: "publicare de documente istorice, premii şi tipăriri de scrieri de istorie naţională, de religie şi morală creştinească".[11] Vasile Adamachi, proprietar din Iaşi, şi-a lăsat prin testament averea, Academiei Române, cu menţiuni precise despre felul cum urmează a fi întrebuinţată. Astfel, în Testamentul-Regulament, la articolul 2 se specifică: "o sumă de 10 000 lei pe fiecare an se va consacra pentru premiere de scrieri morale. Suma de mai sus va servi pentru formarea a două premii anuale, de câte 5 000 lei fiecare, putând însă să fie fracţionate şi în caz, când Academia ar găsi de cuviinţă,

---

[8] Al. Dobre, Al.I.Odobescu şi premiile Academiei Române, extras din "Memoriile Secţiei de Ştiinţe filologice, literatură şi arte", seria IV, tom VI, 1984, Ed.Academiei, Buc., 1985, p. 109.

[9] Academia Română, *Pomenirea donatorilor* ... , p. 9-10.

[10] *Ibidem*, p. 10.

[11] *Ibidem*, p. 11.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

putându-se acorda şi numai parte din ele ... Cărţile şi lucrările premiate vor putea fi, sau lucrate anume asupra unor subiecte propuse de Academie, sau fără subiect determinat. Ele vor putea fi sau imprimate sau manuscripte ... "[12]

Numele de donatori pot continua, ele fiind numeroase, din toate provinciile româneşti şi din diverse categorii sociale: comercianţi, bancheri, oameni politici, medici, funcţionari, proprietari agricoli etc. Astfel, se face simţită solidaritatea şi conştiinţa românilor în ideea încurajării şi stimulării culturii naţionale. Se urmăreşte răsplătirea prin premii a scrierilor originale în limba română din domeniul literaturii, istoriei naţionale, dar şi din domenii în care nu exista o literatură de specialitate şi se impunea aceasta. Sprijinul material devine o constantă, în condiţiile în care, Academia Română era deficitară din punct de vedere financiar.

Academia a organizat concursuri pentru lucrări cu subiecte date, a oferit premii pentru cărţi publicate (cu un conţinut de orice natură), dar a şi publicat lucrări ce nu au fost premiate.[13] De regulă, se organizau concursuri pentru lucrări cu subiecte propuse de Academie. Anunţurile concursurilor erau publicate, urmând ca doritorii să trimită la Academie manuscrisele.

Primele concursuri organizate, cu subiecte date, au fost cele având ca temă Gramatica limbii române. În august 1868, preşedintele Societăţii Academice Române, I. H. Rădulescu anunţa că, în urma concursului publicat, au sosit trei manuscrise.[14] Exista şi o programă conform căreia, Societatea "... a cerut ca, concurenţii să nu se mărginească la uzul unei epoci, şi cu atât mai puţin, la uzul unui singur ţinut locuit de români, ci să îmbrace limba românească peste tot, atât în respectul timpului, cât şi al spaţiului, expunând toate formele fonetice şi gramaticale ale limbii noastre şi comparându-le cu cele analoage din limbile surori, pentru ca aşa de bine să se pună în lumină, care din formele diferitelor epoci şi ţinute sunt mai corecte şi prin urmare, merită mai mult a figura în limba românească, una şi aceeaşi pentru toţi românii de la fântânile Tisei până la ţărmurile Adriaticei".[15]

---

[12] Academia Română, *Fundaţiunea Adamachi. Testament-Regulament*, Institutul de arte grafice Carol Göbl, Buc., 1907, p. 7.

[13] "Analele Academiei Române", seria II, Dezbateri, tom XVI/1893-1894, Buc., Lito-Tip. Carol Göbl, 1894, p. 429, 433, 435.

[14] Al.Dobre, *Premiile Societăţii Academice. "Gramatica" lui Timotei Cipariu*, extras din "Memoriile Secţiei de Ştiinţe Istorice", Seria IV, tom X, 1985, Ed.Academiei, Buc., 1988, p.148. Pe lângă manuscrisul lui Cipariu, celelalte două aparţineau, unul unui autor căruia nu se menţionează numele, iar al doilea lui Eremia Circa, profesor la Liceul "Matei Basarab" din Bucureşti.

[15] *Ibidem*, p. 147-148.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

S-a format o comisie de referenţi din: I. H. Rădulescu, I. C. Massim şi Al. Roman, care au ajuns la concluzia că, cel mai bun manuscris aparţine lui Timotei Cipariu: "Autorul acestui operat a corespuns cu prisos la toate cerinţele programei noastre; în fonetică, ca şi în formativă, el s-a ţinut strâns de principiul stabilit de Societate în programa sa ...".[16]

La 16 septembrie 1868, Societatea Academică Română a hotărât acordarea primului său premiu lui Timotei Cipariu pentru lucrarea "Gramatica limbii române. Partea I Analitica ".[17]

În 1869 s-a produs publicarea concursului pentru partea a doua a Gramaticii, Sintetica. Timotei Cipariu a prezentat din nou un manuscris, care însă nu a fost premiat deoarece, potrivit statutului, pentru a fi premiată, propunerea trebuia să întrunească votul favorabil a 2/3 din numărul membrilor prezenţi. Societatea, cu numai 7 voturi din 12, nu a putut premia lucrarea. Cu toate acestea, Timotei Cipariu a primit o recompensă, iar Societatea Academică şi-a asumat sarcina de a suporta cheltuielile pentru tipărirea operei. În 1876, lucrării lui Cipariu i s-a acordat premiul Zappa în valoare de 8 000 lei.[18]

La 20 martie 1886 a fost votată o Decizie pentru acordarea premiilor, în care se menţionează: "În cazuri când Academia votează premii pentru operate intrate la concursuri publicate din partea sa, să se introducă de acum înainte regula observată la alte Academii mai vechi, adică premiul să se numere concurentului învingător numai după ce lucrarea premiată va fi tipărită întocmai după originalul revăzut, acceptat şi depus la arhiva Academiei".[19] Această decizie se referă la procedura de acordare a premiilor în general, dar s-au luat şi decizii privind fiecare premiu în parte.[20]

În cadrul concursurilor şi acordării premiilor, un loc aparte l-au ocupat lucrările cu subiect istoric, deşi la început, la Secţiunea istorică " ... în afară de câteva discursuri cu repriviri istorice, nu se făcea nimic în direcţia asta ... ".[21] În şedinţa Societăţii Academice din 9 august 1871,

---

[16] *Ibidem*, p. 149.

[17] Academia Română, *Serbarea aniversară de la 1/13 aprilie 1891 pentru împlinirea a XXV ani de la înfiinţarea ei. 1866-1891*, Lito-Tip. Carol Göbl, Buc., 1891, p. 53.

[18] *Ibidem*, p. 53-54.

[19] Academia Română, *Lege, Statute, Regulamente şi Deciziuni*, Tip. Carol Göbl, Buc., 1890, p. 67.

[20] *Ibidem*, p. 68, 69, 71, 72. Decizie pentru premiul Hagi-Vasile, votată la 5 aprilie 1888; Decizie pentru premiul Alexandru Bodescu, votată la 20 martie 1889; Decizie pentru premiul Neuschotz, votată la 20 martie 1889 etc.

[21] Academia Română, *Informaţiuni asupra trecutului şi membrilor ei*, Tip. Minerva, Buc., 1903, p. 11.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Al. Odobescu a propus două subiecte pentru concursul premiilor Societăţii şi anume: "unul din istoria antică asupra dacilor, altul din istoria modernă precum ar fi: organizarea bisericii la români până la finitul secolului XVII ".[22] A urmat instituirea unui premiu care-i poartă umele, cu o donaţie de 1 000 lei, însoţit şi de o "Programă", în care se prevedea canalizarea cercetărilor asupra: 1. Geografiei antice a Daciei din timpii anteriori aşezămintelor romane dintr-însa; 2. Asupra originii, denumirilor şi districţiunilor etnografice ale popoarelor care au locuit aceste ţări; 3. Asupra religiei, instituţiilor, legilor, uzurilor şi gradului de civilizaţie al acestor popoare, avându-se în vedere şi monumentele de orice natură care s-au putut păstra de la dânsele; 4. Asupra vestigiilor rămase din limba lor ".[23] Astfel, se deschide lunga serie a concursurilor Secţiunii istorice. Primul premiu Odobescu a fost acordat în 1877 lui Grigore Tocilescu pentru lucrarea "Dacia înainte de romani".[24]

Condiţiile impuse pentru acceptarea unei lucrări în vederea premierii erau: eliminarea inexactităţilor, a exagerărilor, evident în limitele viziunii istoriografice a epocii şi în spiritul servirii intereselor naţionale. Manuscrisele se prezentau la concurs anonime, purtând o deviză reprodusă pe un plic sigilat în interiorul căruia se afla numele concurentului.[25] Se întocmea apoi, o comisie de premiere, care discuta, elabora rapoarte asupra lucrărilor şi le supunea la vot. Cele care obţineau majoritatea voturilor comisiei erau supuse spre premiere planului Academiei. De exemplu, pentru premiul Eliade pe anul 1895, V. A. Urechia a elaborat un raport referitor la lucrarea lui Ioan C. Georgian intitulată "O pagină din viaţa Marelui Ştefan" şi în care,

---

[22] Al. Dobre, *Al.I.Odobescu şi premiile ...*, p. 110.

[23] *Ibidem*, p. 111.

[24] Academia Română, *Serbarea aniversară ...*, p. 53-54. Premiile acordate de Academia Română în perioada 1868-1890, pentru lucrări literare şi istorice, au fost: în 1868, premiul Zappa lui T. Cipariu pentru *Gramatica limbii române, Partea I Analitica*; în 1876, tot premiul Zappa lui T. Cipariu pentru *Partea II Sintetica*; în 1877, premiul Odobescu lui Gr. Tocilescu pentru *Dacia înainte de romani*; în 1882, premiul Năsturel tot lui Gr. Tocilescu pentru *Ţăranul român*; în 1890, premiul Eliade lui V. A. Urechia cu lucrarea *Analele culturii române*. Pentru publicaţii s-au acordat următoarele premii: în 1877, premiul Năsturel lui Al. Odobescu pentru *Istoria arheologiei, I*; premiul Năsturel în 1880 pentru G. Sion cu *Dramatice*; în 1881, premiul Năsturel lui V. Alecsandri pentru *Despot Vodă*; în 1885, premiul Eliade lui N. Densuşianu pentru *Revoluţiunea lui Horea*; în 1887, premiul Eliade pentru T. Văcărescu, *Luptele românilor în 1877-1878*; în 1889, premiul Năsturel lui Al. Odobescu pentru *Scrieri literare şi istorice*; în 1889, premiul Eliade lui A. D. Xenopol, *Istoria Românilor, I.*

[25] "Analele Academiei Române", seria II, Partea administrativă şi Dezbaterile, tom XVI, 1893-1894, Lito-Tip. Carol Göbl, Buc., 1894, p. 435.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

autorul susţinea că, Ştefan cel Mare ar fi domnit 16 ani în Muntenia.[26] Urechia a combătut această teorie, respingând propunerea de premiere a lucrării. Conform procedurii, s-a supus la vot, iar rezultatul acestuia a fost în unanimitate împotrivă, lucrarea fiind considerată neştiinţifică.[27]

De asemenea, o lucrare putea fi respinsă de la premiere şi pe alte considerente decât cele legate strict de conţinutul şi valoarea acesteia. Astfel, în 1893, V.Babeş în raportul său asupra "Istoriei Românilor" de A. D. Xenopol, a susţinut neacordarea premiului "deoarece autorul a fost ales membru al Academiei şi decizia Academiei din 1891 opreşte acordarea vreunui premiu unuia dintre membrii ei".[28] Propunera a dat naştere unor aprinse discuţii, ajungându-se, în cele din urmă, la un compromis. Pe considerentul că Xenopol şi-a prezentat lucrarea ca simplu particular şi nu ca membru al Academiei, lucrarea sa a concurat pentru Premiul Năsturel, primind 5 bile albe şi 4 bile negre. Se pare că, propriile rigori şi decizii sunt depăşite astfel, când este vorba de un nume deja celebru în istoriografie şi în lumea academică, cum este cazul lui A. D. Xenopol.

Un alt domeniu pe care l-a dezvoltat şi încurajat Academia, printr-un adevărat program de premiere şi tipărire, a fost cel al traducerilor din autorii antichităţii clasice latine şi greceşti, prin care au fost formulate principiile teoretice ale artei traducerii în limba română, principii rămase valabile. Academia a permis unor personalităţi să se afirme în acest domeniu - Al. Odobescu, Ioan Caragiani, I. C. Massim, A. T. Laurian etc..

Traducerile din literaturile antice aveau menirea de a imprima în conştiinţa românilor ideea originii latine şi a apartenenţei la marea familie a popoarelor romanice. De aceea, exigenţele în acest domeniu sunt foarte mari, fapt subliniat de Al. Odobescu: "Traducătorii noştrii trebuie dară să aibă totdeauna în vedere cultura limbii române prin cea latină, ei trebuie să caute a se folosi de toate analogiile ce există între aceste două limbi, cercetându-le necontenit, fără preget şi pretutindeni. A se depărta de autorul latin le este iertat numai la acele rare cazuri unde spiritul limbii româneşti se va fi înlăturat într-un mod evident, ... tot asemenea, nu ne pare de recomandat tendinţa acelora care se serv de preferinţă cu neologisme, fie chiar şi latine, în locul unor ziceri tot atât de latine, dar care din vechime au rămas stătătoare în limba română".[29]

---

[26] *Ibidem*, tom XVII, 1894-1895, p. 353.

[27] *Ibidem*, p. 354.

[28] *Ibidem*, tom XV, 1892-1893, p. 259.

[29] Al.Dobre, *Premiile Societăţii Academice. Traduceri din clasicii antichităţii latine şi elene* în "Memoriile secţiei de ştiinţe istorice", seria IV, tom XI, 1986, Ed. Academiei, Buc., 1989, p. 116.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Pentru început, în 1870 a fost organizat concursul pentru Cartea I din Eneida de Vergiliu. Societatea s-a oprit apoi asupra Comentariilor lui Cezar şi asupra Războiului Galic. În 1871 s-a acordat primul premiu din fondul "Al.I.Cuza" pentru traducerea operei lui Cezar, "De bello Gallico", lui C.Copăniceanu şi Aron Densuşianu.

Prin organizarea concursurilor şi acordarea de premii, Academia Română a pus în valoare elementele specifice culturii româneşti. În primul rând, ideea latinităţii, căreia i-a temperat mai multe sau mai puţin, exagerările şi afirmarea acesteia pentru definirea specificului naţional, idee care "... a fost întotdeauna preferabilă, deoarece conţine un element autocritic, care îndeamnă la dinamism, prin contrast cu trecutul".[30] Pe de altă parte, în plan istoric şi nu numai, a făcut apel la un trecut care prin exemplele lui poate servi prezentului; a pus accent pe ideea creativităţii şi originalităţii, susţinute ştiinţific, prin care cultura românilor să evolueze şi să-şi exprime şi particularităţile.

Résumé

LE SOUTIEN DE LA CULTURE ROMAINE DANS LA CONCEPTION DE L'ACADÉMIE. DONATIONS ET PRIX

L'Académie Roumaine a soutenu et en même temp encourragé la culture par l'octroi des prix pour les écritures originales en longue roumaine dans le domaine de la littérature, de l'histoire nationale, mais aussi pour celles concernant les domaines qui n'étaient pas jusque là représentés par une littérature de specialité.

Les prix consistent en donnations, les plus souvent testementaires et les fonds crées portaient le nom des donnateurs. Parmi ceux-ci se sont remarqué: le prince régnant Al. I. Cuza, Constantin Năsturel Herescu, la princesse Alina Ştirbei, Dumitru Hagi Vasile, Vasile Adamachi, Al. Odobescu etc.

Les prix ont récompensé la créaativité, la valeur scientifique et aussi les éléments spécifiques à la culture roumaine.

[30] Andrei Pippidi, *Op.Cit.*, p. 77.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

CASA ŞCOALELOR ŞI PROBLEMA IDENTITĂŢII ROMÂNEŞTI. SCURTE CONSIDERAŢII PRELIMINARE (1896-1918)

BEATRICE ISPAS

Studierea problematicii atât de complexe a identităţii naţionale, care agită atât de mult epoca noastră cum afirma E. M. Lipianski[1], trebuie să surprindă nu numai imaginarul şi ideologia acestui tip de identificare colectivă, ci şi mecanismele şi mijloacele de transmitere a acesteia în profunzimea corpului naţional. În general, se cunoaşte faptul că "implementarea conştiinţei naţionale al nivel de masă a necesitat o activitate educativă susţinută din partea elitelor intelectuale. Prin intermediul şcolii, al gazetelor, al diverselor sisteme de comunicare şi al serviciului militar obligatoriu, societatea a acţionat destructurant asupra solidatităţilor anterioare care au fost silite să se replieze în faţa solidarităţilor naţionale"[2].

În materialul de faţă ne-am propus să punctăm câteva dintre acţiunile Casei Şcoalelor în ceea ce priveşte educarea în sens naţional, conştienţi fiind de faptul este greu de surprins complexitatea acestui fenomen doar într-un studiu. Dorim însă ca prin acest material să scuturăm colbul uitării măcar de pe câteva dintre documentele referitoare la activitatea Casei Şcoalelor şi existente în arhive.

---

[1] E. M. Lipianski, *L'identité francaise. Representations, mythes, ideologies,* La Garenne-Colombes, 1991, p.1.

[2] Mirela-Luminiţa Murgescu, *Între "bunul creştin" şi "bravul român". Rolul şcolii primare în formarea identităţii naţionale româneşti (1831-1878),* Iaşi, 1999, p.10.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Conform "Legii pentru înfiinţarea Casei pentru ajutorul şcoalelor"[3], noua instituţie era independentă "nefiind încorporată nimănui" (art. 10), în dezbaterile Camerei susţinându-se că apariţia Casei "e o idee luminoasă, una dintre ideile menite în timp să transforme o societate ..."[4]. Proiectul de lege şi apoi legea în sine se pare că au provocat "entuziasm şi bune speranţe" fiind votată în Cameră cu 58 de voturi pentru, 3 contra şi 3 abţineri, iar în Senat cu 77 de voturi pentru şi 1 vot contra. În discuţii a fost comparată cu legea privind secularizarea bunurilor mănăstireşti.

Cu toate acestea, dincolo de entuziasmul amintit, concret în ceea ce priveşte Casa Şcoalelor nu se va întreprinde nimic deosebit vreme de 13 ani - până în 1896. Ne aflăm exact în mijlocul frământărilor care au precedat importantele reforme ale învăţământului de la sfârşitul secolului al XIX-lea.

Remarcăm accentul deosebit şi sprijinirea cu precădere, prin instituţia Casei Şcoalelor, a lucrărilor cu caracter educativ menite a contribui la conştientizarea şi dezvoltarea sentimentului naţional. Până la înfiinţarea Casei Şcoalelor nu lipsiseră deloc luările de poziţie cu privire la însemnătatea educaţiei în sens naţional. Ceea ce lipsise fusese viziunea organizatorică şi urmărirea sistematică a efectelor declaraţiilor şi intenţiilor. În aceste condiţii, nu este lipsit de interes să amintim măsurile luate de Spiru Haret în direcţia dezvoltării sentimentului naţional, pentru că el a înţeles foarte bine rolul pe care putea să-l joace în această direcţie o instituţie cum era Casa Şcoalelor. În circulara prin care impunea sărbătorirea festivă a zilei de 10 mai în toate şcolile secundare din Regat, Spiru Haret afirma: "Cea dintâi datorie a şcolii, care trece înaintea oricărei alteia, este de a forma buni cetăţeni; şi cea dintâi condiţie pentru a fi cineva bun cetăţean este de a-şi iubi ţara fără rezervă şi de a avea o încredere nemărginită într-însa şi în viitorul ei. Totodată, activitatea, toată îngrijirea celor însărcinaţi cu educarea tinerimii, acolo trebuie să tindă ... Pentru aceasta căutaţi a-i face pe copii să preţuiască evenimentele mari ale istoriei noastre mai mult decât pe cele din istoria altor popoare; să se convingă că strămoşii lor au fost eroii ce-au luptat şi şi-au vărsat sângele ca să conserve ţara care-i adăposteşte şi astăzi; redeşteptaţi în inima lor aceeaşi aprinsă iubire de ţară pe care ei trebuie să o aibă ca urmaşi ai acelor mari eroi. Siliţi-vă a-i convinge că ţara lor este cea mai bună ţară, că neamul lor este cel mai viteaz, cel mai nobil, cel mai energic din toate neamurile. Nu vă temeţi că veţi cădea în exces pe calea aceasta; oricât de departe aţi merge, cu atât mai bine va fi. Căutaţi încă a face să intre adânc

[3] "Monitorul Oficial al României", nr. 238 din 22 ianuarie 1883, p. 3740.

[4] *Ibidem*, p. 3741.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

în mintea tinerilor că epoca în care trăim este una dintre cele mai mari din istoria noastră; că Suveranul nostru este unul dintre cei mai mari din câți au ocupat până acum tronul țării, că niciodată poporul român nu a avut mai bine conștiința exactă a valorii sale; că niciodată nu a dat, într-un timp așa de scurt, mai multe și mai mari dovezi de vitalitate și pricepere; că niciodată nu a avut o poziție mai înaltă între popoarele Europei decât aceea pe care și-a câștigat-o în această din urmă jumătate de secol prin vitejia și înțelepciunea lui. Luptați pentru a nu lăsa să prindă rădăcină la dânșii deprinderea de a găsi rău tot ce văd și tot ce-i înconjoară în țara lor".[5]

Circulara cuprindea făgașul pe care Spiru Haret dorea să îndrume învățământul românesc. Aceste declarații de intenții au fost repede completate cu măsuri administrative menite să asigure trecerea de la vorbe la fapte. Ministrul instrucției era convins că rolul central revenea în această direcție studiului istoriei naționale. Astfel, într-un raport prezentat în 1903 regelui Carol I, el scria: "Nevoia de simplificare a făcut ca istoria țării să ocupe un loc foarte restrâns în programele școlilor primare; ... și cu toate acestea de ce imensă importanță este acest studiu; școala primară are chemare, are datoria de a forma conștiința națională a poporului, de a-l face să-și cunoască trecutul pentru a-și înțelege rostul său în prezent și chemarea sa în viitor. Școala primară trebuie să creeze simțul de solidaritate națională fără de care un stat nu poate exista și care dă tărie unei națiuni și încredere în sine. Pentru atingerea acestui scop trebuie să concurgă întregul învățământ, dar în prima linie studiul istoriei"[6]. În acest sens, deosebit de importantă a fost introducerea temelor istorice în conținutul altor discipline și mărirea în general a ponderii lor în ansamblul activității școlare.[7]

De nenumărate ori, Spiru Haret atrăgea atenția profesorilor că studiul istoriei nu trebuie să fie un exercițiu obositor și inutil, ci trebuie să devină unul dintre cele mai puternice mijloace educative; "studiul istoriei trebuie să fie un mijloc de a infiltra în sufletul copiilor conștiința națională, de a-i face să înțeleagă rostul chemării în lume a poporului din care fac parte, de a le insufla încrederea într-însul, iubirea de țară și dorința de a se devota pentru dânsul".[8]

---

[5] "Circulara nr. 3253 din 22 aprilie 1897 către licee, gimnazii, universități, etc. pentru educația patriotică a școlilor și serbarea de 10 mai", în Sp. Haret, *Opere.*, București, 1934, vol. I, p. 235-236.

[6] *Ibidem*, vol. II, p. 234-235.

[7] Mirela Luminița Murgescu, *Spiru Haret și educația națională în școala românească*, "Anuarul Institutului de istorie Cluj-Napoca", 1995, XXXIV, p. 240.

[8] Spiru Haret, *op. cit*, vol.II, p. 434.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Astfel, prin legea din 1896 statul lua asupra sa plata întregului personal didactic rural, fiind însărcinat prin intermediul Casei Şcoalelor cu cheltuielile materialului didactic, registre, imprimate etc; care până în acel moment se aflau în sarcina comunelor şi oraşelor.

În ceea ce priveşte baza financiară a Casei Şcoalelor, o bună parte au constituit-o fondurile donate de-a lungul anilor. Un fond remarcabil a fost cel al lui Stroe S. Beloescu, fost profesor de matematică la Liceul "Codreanu" din Bârlad. În momentul în care acesta face donaţia, scrie "Casei Şcoalelor", alături de suma pe care o donează şi modul în care trebuie cheltuiţi banii, şi motivele care l-au determinat să facă această donaţie direct Casei Şcoalelor: "Sentimentele de familie, naţiune şi patrie faţă de progresul şi prosperitatea lor nu au nici o valoare când ele nu sunt urmate de fapte din partea fiecăruia prin ceea ce poate, şi face o datorie sufletească oferind Casei Şcoalelor din economiile strânse în cei 33 de ani de profesorat, un fond de 12.000 lei, în scrisuri funciare rurale de 5% cu condiţia ca venitul acestui fond să să dea cu stipendii la 5 elevi români de origine creştină şi lipsiţi de avere, care s-ar distinge prin bună purtare şi silinţă cu succes la învăţătură, din orice parte de ţară, cu preferinţă fiilor de săteni agricultori, urmând cursurile liceului «Codreanu» din Bârlad."[9]

Fondurile au fost folosite în primul rând pentru constituirea unor biblioteci rurale, cărora li s-au întocmit liste de cărţi şi obiecte. În acest sens, o circulară din partea profesorilor ieşeni susţinea: "... dumneavoastră dl. Ministru aţi hotărât înfiinţarea acestor aşezăminte de progres. Aceasta a fost fără îndoială dorinţa de a pune la dispoziţia ţăranilor cunoscători de carte, mijloacele pentru întinderea cunoştinţelor uzuale, pentru întărirea şi înălţarea sentimentului lor de oameni şi de Români, de a limpezi într-înşi ideea de drept şi datorie ... Când mintea ţăranului nostru va fi destul de luminată prin educaţie, când bibliotecile rurale vor desăvârşi ceea ce şcoala rurală numai a început, el va găsi plăcerea în exerciţiul intelectual, va învăţa mai bine să respecte persoane şi averea sa ca şi pe cea a altora ... ".[10] Pentru biblioteci se recomanda a fi selectate cărţi care "pe lângă avantajul ce-l au de a forma inima şi mintea, sunt scrise într-o limbă românească curată şi frumoasă".[11] Căci astfel de lucruri "îl vor ameliora pe ţăranul român sub întreitul punct de vedere al

---

[9] D. Alexandrescu, *Casa Şcoalelor - înfiinţarea şi activitatea ei,* Bucureşti, 1901, p. 70.

[10] Arhivele Naţionale Istorice Centrale, fond MCIP, ds. 274/1897, f. 10.

[11] *Ibidem*, ds. 15/1899, f. 1.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

inteligenţei, al simţirii şi al acţiunii. Şi ameliorarea omului va ameliora tot ce el produce. În deşert, avem o ţară binecuvântată între atâtea ţări ale lumii, dacă poporul nu ştie să se folosească de dânsa. Şi niciodată poporul nu se va putea folosi de dânsa, pe cât timp inteligenţa sa nu va avea orizonturi mai largi şi energia sa nu va tinde către o ţintă mai înaltă".[12] Astfel, Casa Şcoalelor a început să doneze şcolilor de toate gradele materialul didactic necesar, care până atunci lipsise: hărţi, aparate, colecţii, "nimic din ceea ce trebuie ca învăţământul să fie clar, interesant şi folositor".[13] În 1898 au fost imprimate şi confecţionate o serie de tablouri istorice reprezentând scene de război din istoria românească şi hărţi ale României. Aceste materiale erau procurate din ţară sau din străinătate (anexa 1).

Din păcate o analiză sistematică şi integrală a activităţii desfăşurate de Casa Şcoalelor în domeniul publicării şi tipăririi de carte nu s-a întreprins. În această privinţă, trebuie remarcat faptul că în relaţia dintre Casa Şcoalelor şi producţia de carte se disting două raporturi: primul constă în cererea de carte care vine din partea instituţiei în discuţie; al doilea - oferta de carte care i se propune Casei Şcoalelor de către scriitori, publicişti, profesori, învăţători, ingineri.

Nu este lipsit de interes faptul că pentru stimularea scrierii şi publicării de lucrări ce erau considerate a fi potrivite profilului şcolar, s-a aprobat imediat după 1896 suma de 30.000 lei (considerabilă pe vremea aceea) pentru dreptul de autori-colaboratori. Iar interesul pentru această activitate a făcut ca o serie de nume cunoscute în epocă să fie solicitate în această întreprindere. De exemplu, lui I.L. Caragiale, Casa Şcoalelor îi solicită publicaţii cu subiect inspirat din istoria românilor. Scriitorul îşi ia obligaţia ca până la 1 iulie 1896 să scrie cartea "Patria şi neamul - povestiri şi icoane din trecutul poporului românesc" - dar această carte nu a fost terminată niciodată. George Coşbuc va fi la rândul lui solicitat. Pe 12 martie 1898, Casa Şcoalelor îi adresează acestuia o scrisoare prin care îl înştiinţează că Ministerul Instrucţiunii Publice doreşte ca el să publice o istorie populară a războiului de independenţă[14] - acest eveniment fiind considerat cea mai recentă pagină eroică a ţării. Scopul lucrării, care trebuia să fie o adevărată epopee, "era de a deştepta şi a întreţine în poporul român instrumentele de curaj, iubire de ţară şi abnegaţie". I se

[12] *Ibidem*, f. 4.
[13] Spiru Haret, *op. cit*, vol. VIII, p. 73.
[14] A.N.I.C., fond MCIP, ds. 14/1899, f. 16.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

cere ca lucrarea să nu depăşească 200 de pagini şi să fie gata în manuscris până la 30. IX.1898; cheltuiala tipăriturii o suportă Ministerul, dar de publicat trebuia să se îngrijească Coşbuc. Peste câteva zile, în scrisoarea de răspuns, Coşbuc spunea că Ministerul i-a propus să scrie pentru popor o istorie a războiului din 1877-1878 şi că acceptă condiţiile impuse. Dintr-o notă a Ministerului, din 30.III.1899 aflăm că cele 2.000 de exemplare din lucrarea "Războiul nostru pentru neatârnare" se vor întrebuinţa astfel: un exemplar la fiecare bibliotecă rurală, iar restul ca premiu şcolarilor din clasa a III-a primară şi în sus; iar dacă mai rămân să se pună în vânzare la preţul de 60 de bani bucata pentru a putea fi cumpărate "cu înlesnire" de învăţători şi institutori.[15] La scurt timp după aceasta, Ministerul îi va propune, lui G. Coşbuc, scrierea unei "Antologii naţionale".[16] Se considera că trebuie să fie o "carte a patriei" prin intermediul căreia să ajungă la mintea şi inima ţăranului român "cele mai valoroase pagini din istoria şi literatura naţională".

Relevantă este scrisoarea pe care G. Coşbuc o primeşte din partea Ministerului la 30.II.1899: "Pentru motive pe care dv. le înţelegeţi mai bine decât oricine, Ministerul doreşte să facă a se scrie o carte al cărei scop să fie înălţarea şi glorificarea patriei române, din toate punctele de vedere. Ea va trebui să cuprindă bucăţi privitoare la istoria noastră, la faptele mari ale bărbaţilor noştri din trecut şi contemporani, descrieri de locuri de prin ţară, bucăţi privitoare la meritele poporului nostru faţă de celelalte şi la destinele lui viitoare; în principiu tot ce poate face ţara să fie iubită şi preţuită de fiii ei. Cartea este destinată mai ales tinerimii şi oamenilor cu o cultură puţin înaintată; de aceea ea ar trebui scrisă într-o limbă cât mai simplă şi cât mai populară; ea ar trebui să fie alcătuită sub formă de antologie, compusă din bucăţi luate din diverşi autori, sau scrise anume, dar dispuse într-o ordine logică; asemenea cărţi posedă cele mai multe ţări şi e de regretat că nouă ne-a lipsit până acum".[17]

Spiru Haret aprecia că lucrările poetului G. Coşbuc "sunt din acelea pe care nu e cu putinţă a nu le aproba orice bun român"[18] şi îi va cere ca în viitor să ofere mai mult din timpul şi talentul său "pentru a cultiva un gen de literatură naţionalistă care ne lipseşte atât de mult şi-a cărei utilitate nici nu se poate discuta".

---

[15] *Ibidem*, ds. 13/1899, f. 20.

[16] *Ibidem*, f. 29.

[17] Biblioteca Academiei Române, Serviciul manuscrise, fond Gr. Tocilescu, Spiru Haret către Gr. Tocilescu, f. 3.

[18] *Ibidem*, f. 11.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Peste câţiva ani, într-o scrisoare din 22 mai 1902, Haret îi spune lui G. Coşbuc că imnul naţional "Deşteaptă-te române!" a rămas un imn de durere şi mărire dinainte de 1848 şi că el nu se mai potriveşte de loc cu împrejurările actuale. Doreşte ca acesta să fie înlocuit cu "un cântec de îmbărbătare, de încredere în noi, de glorificare a patriei".[19] Îi cere poetului să caute printre poeziile sale una care să răspundă acestor cerinţe, sau dacă cunoaşte o poezie să i-o recomande. Acesta trebuia să fie introdus, ca obligatoriu în şcoli şi eventual apoi generalizat. Se pare că G. Coşbuc nu a răspuns imediat cerinţelor lui Spiru Haret, pentru că în octombrie 1903,[20] ministrul Instrucţiunii îi aduce aminte că l-a rugat să se gândească să scrie 3-4 strofe într-o limbă curat populară, care într-un spaţiu mic să glorifice ţara şi poporul românesc. Acest imn trebuia să devină un imn al tuturor şcolilor, aceasta fiind "o afacere" la care Spiru Haret ţinea foarte mult.

Dincolo de comanda fermă pe care Ministerul prin intermediul Casei Şcoalelor o făcea autorilor de manuale, trebuie să amintim şi situaţia în care autorii sunt cei care fac oferte, răspunzând cererilor Ministerului. Nicolae Iorga face o ofertă de carte Casei Şcoalelor[21], aceasta cumpărându-i 500 de exemplare din lucrarea "Ţara Românească - judeţul Prahova" (sau "Drumuri şi oraşe"), plătindu-i-se numai uzura literei şi a maşinilor şi materialul care intră la tipar, iar hârtia a fost procurată de Minister, prin intermediul Casei Şcoalelor. Iorga va cere Ministerului să precizeze numărul de exemplare dorit, amintind că cu cât acest număr va fi mai mare, cu atât preţul pe exemplar va fi mai mic.

Iniţiativa Casei Şcoalelor găseşte un teren fertil, căci diverşi autori ocazionali răspund chemării. Astfel un anume Gr.I. Alexandrescu donează 400 de exemplare din lucrarea "Povestea lui Badea Traian" bibliotecilor populare[22], iar administraţia Casei Şcoalelor afirma că prin susţinerea acestor lucrări doreşte să contribuie la instruirea şi educarea neamului românesc. Acelaşi autor îşi continuă activitatea anunţând Casa Şcoalelor că va publica sub formă de poveste populară, textul: "Ştefan cel Mare" sau "Ştefan, Ştefan!"- "cum îi mai zic bătrânii de pe lângă Cetatea Neamţului şi Valea Albă", şi el spera că aşa vor "apărea pe rând toate figurile măreţe care au ilustrat istoria iubitei noastre patrii".

Pe tot parcursul activităţii sale, Casa Şcoalelor primeşte semnale că este nevoie de carte istorică. De exemplu, un învăţător spunea despre

---

[19] BAR, fond coresp. Sp. Haret, Sp. Haret catre G. Cosbuc, ds. 18, f. 1.
[20] *Ibidem*, f. 17.
[21] ANIC, fond Casa Şcoalelor, ds. 3/1910, f. 9.
[22] Idem, , ds. 9/1898, f. 23.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

"Războiul nostru pentru neatârnare, povestit pe înțelesul tuturor", scrisă de G. Coşbuc, la cererea Casei Şcoalelor - că "este o carte unică care nu ar trebui să lipsească din mica bibliotecă a şcolarilor din România".[23] Alt învățător din comuna Gostinu, jud. Vlaşca, susținea că "recentele răscoale țărăneşti (1907) au fost alimentate de un rău social", dar sublinia în continuare "de neştiința şi întunecimea în care zace poporul răsculat, crezând că statul român depinde de puterile vecine, ceea ce dovedeşte lipsa totală de simț național".[24] Observând această situație va scrie: "Lupta neamului român pentru dreptate şi libertate" - considerând astfel că îşi face o datorie patriotică față de neam, "spre a servi de o unică călăuzire a poporului".

Trebuie amintit faptul că din inițiativa şi sub îndrumarea lui Spiru Haret s-a format o comisie compusă printre alții din Gr. Tocilescu şi I. Bianu cu scopul de a alcătui o listă de subiecte alese din istoria României. Care ulterior trebuiau să devină subiecte pentru o serie de tablouri cu subiect istoric. O dată executate, Casa Şcoalelor urma să le cumpere şi să le trimită şcolilor. Din 69 de tablouri propuse doar 31 au fost publicate pentru că ministrul nu a fost mulțumit de calitatea compoziției, îndrumându-i pe pictori să cerceteze mai bine costumele şi figurile.[25] Aceste tablouri trebuiau "să reprezinte şi să eternizeze în ochii populației săteşti momentele de glorie ale armatei noastre".[26] Prin intermediul Casei Scoalelor au fost cumpărate 2000 de exemplare ce au fost trimise şcolilor din țară. De asemenea, Stelian Petrescu a oferit Casei Şcoalelor o serie de tablouri cu subiecte istorice. Aceasta îl însărcinează în 1906 cu executarea unei serii de fotografii artistice, care să reprezinte locuri pitoreşti din țară, momente istorice şi ruine din timpuri vechi. Acestea vor fi prezentate şi într-o expoziție, o veritabilă etalare de "locuri ale memoriei".[27] Interesant este modul în care se angajează în această acțiune cadrele didactice. Printre alții, Alexandru Răsmeriță - maestru de desen la liceul "Traian" din Tr. Severin, ține o conferință despre: "Rolul tablourilor istorice în educația națională, atât în şcoală cât şi în familie". El spunea că tabloul istoric "completează lectura, fixează mai bine, mai plastic şi mai durabil în memorie faptele istorice care aprind entuziasmul pentru iubirea de neam şi patrie".[28]

---

[23] Vezi "Prefața" la G. Cosbuc, *Războiul nostru pentru neatârnare* ..., Bucur eşti, 1899.
[24] ANIC, fond Casa Scoalelor, ds. 5/1907, f. 242.
[25] *Ibidem*, ds. 67/1908, f. 10.
[26] *Ibidem*, ds. 137/1909, f. 8.
[27] *Ibidem*, ds. 9/1906, f. 23.
[28] *Ibidem*, ds. 1838/1907, f. 3.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

În general, materialul didactic istoric trimis de Casa Şcoalelor unei şcoli primare, consta în: un tablou al Regelui, tabloul Judecăţii de Apoi, o hartă a României şi planiglobul ediţia Socec sau Parteni.[29]

În 1911, pe 4 mai, directorul liceului "Unirea" din Focşani, înştiinţează administraţia Casei Şcoalelor că liceul nu are steguleţe tricolor, necesare sălilor în zile festive, la serbările şcolare sau naţionale. Astfel, el cere Casei Şcoalelor 50 de steguleţe mici "pentru a servi la ornamentaţie şi pentru a fi purtate de elevi în mână, după cum avem nevoie de ele la procesiunea de la 2 iulie cu ocazia comemorării morţii marelui voievod Ştefan cel Mare".[30] Deasemenea directorul liceului mai doreşte şi un drapel mare pe care vrea să-l pună pe edificiu la solemnităţi.

Nu întâmplător acorda Haret o amploare deosebită comemorării în întreaga ţară, la 2 iulie 1904 - la oraşe şi 4 iulie - la sate, a quadricentenarului morţii lui Ştefan cel Mare. El ia măsuri să se tipărească cu acest prilej într-un număr mare de exemplare portretul lui Ştefan cel Mare. Pentru sărbătorirea care s-a făcut la Putna, Spiru Haret a intrat în legătură cu fruntaşii mişcării naţionale din Bucovina şi susţinând sărbătorirea într-un cadru deosebit, ministrul instrucţiunii urmărea să facă din comemorarea lui Ştefan un act de solidaritate în jurul unui simbol. În 1904, Haret recomanda ca o comemorare a luptei de la Valea Albă să se facă anual la Borzeşti. O şcoală din comuna Predeal va face prin intermediul Casei Şcoalelor, o comandă Şcolii de meserii din Bucureşti, pentru mai multe obiecte de armătură şi îmbrăcăminte ce urmau a fi folosite la serbarea de pe 4 iulie. Învăţătorii înştiinţează Casa Şcoalelor că ei vor serba evenimentul la Buşteni, iar după serbare "vor merge însoţiti de muzică militară la Castelul Peleş din Sinaia".[31] Din această cauză cer Casei Şcoalelor o parte din armături şi costume pentru a reprezenta şi ei în miniatură, pe cât posibil, curtea şi oştenii lui Ştefan cel Mare.

Controlul Casei Şcoalelor se manifestă şi asupra informaţiei ce era difuzată prin intermediul şcolii. Astfel, considerându-se că învăţătorul din comuna Geamăna, jud. Argeş "sub cuvânt că vorbeşte de însemnătatea zilei de 24 ianuarie, a istorisit lucruri neadevărate. A zis că unirea Principatelor nu s-a putut face la timp, fiindcă exista un conflict între familiile boiereşti ..."[32], Casa Şcoalelor intervine şi îi atrage atenţia "să fie cât mai cântărit în cuvântări".

Am încercat să punctăm doar câteva dintre modalităţile prin care instituţia Casei Şcoalelor a acţionat în domeniul construirii şi consolidării identităţii româneşti. Suntem conştienţi de faptul ca am oferit doar o sumară

[29] *Ibidem*, ds. 15/1896, f. 17.
[30] *Ibidem*, ds. 20/1911, f. 37.
[31] *Ibidem*, ds. 23/1911, f. 7.
[32] *Ibidem*, ds. 60/1912, f. 3.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

trecere în revistă a modalităţilor utilizate de aceasta, am fost însă îndemnaţi de dorinţa de a aminti existenţa unor documente extrem de interesante înt-o arhivă cunoscută extrem de puţin: arhiva Casei Şcoalelor.

Anexa nr. 1

Tablouri istorice

1. Traian înaintea podului de piatră de la Turnu Severin.
2. Luarea cu asalt a Sarmizegetusei.
3. Roma cu Forum şi Columna lui Traian.
4. Năvălirea barbarilor în Dacia.
5. Petru si Asan.
6. Dragoş Vodă.
7. Nicolae Alexandru Basarab.
8. Alexandru cel Bun.
9. Ştefan şi Aprodul Purice.
10. Bătălia de la Baia şi fuga lui Matei Corvin.
11. Ştefan şi mama lui la Cetatea Neamţ.
12. Ştefan cere sfat de la sihastrul din Voroneţ.
13. Ştefan pe patul morţii.
14. Bătalia de la Şelimbăr.
15. Omorârea lui Mihai.
16. Tudor Vladimirescu la Cotroceni.
17. Luarea Griviţei.
18. Lupta de la Smârdan.
19. Regina Elisabeta îngrijind răniţii.

Résumé

LA MAISON DES ÉCOLES ET L'IDENTITÉ NATIONALE ROUMAINE. BREVES CONSIDÉRATIONS PRÉLIMINAIRES (1896-1918)

L'apparision de "Casa ªcoalelor" (la "Maison des Écoles") a été nécessaire et impossée par les conditions difficiles qui empechaient le développement de l'ensegnement à la fin du dernier siécle. Cette institution a eu un rôle décisif pour la construction de l'identité nationale, parce qu'elle (etant celle qui) s'est occupée de l'agrondissement de la base matérielle de l'ensegnement (les bibliotheques) et de son organisation.

La meme institution a souligné l'importance de l'etude de l'histoire meme à partir de l'ensegnement primaire et gymnasial et a contenu du point de vue financiere et moral toutes les actions à caractère historique entreprises par les instituteurs et les professeurs.

Elle a été préoccupée aussi par l'écriture et la publication des livres aux sujets historiques qui allaient devenir des mannuels pour les éleves ou des lectures supplimentaires, étant offerts en tout que prix à le fin des années scolaires.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

ÎN CĂUTAREA PROPRIEI IDENTITĂȚI: FEMEIA MUSULMANĂ ÎN IMPERIUL OTOMAN

SILVANA RACHIERU

Istoria otomană este frecvent asociată, ca şi în cazul istoriei altor state islamice, cu noțiunea de exotic. Exoticul care se află în apropierea noastră dar în acelaşi timp deține mistere greu de dezlegat. O contribuție majoră la conturarea acestei imagini asupra otomanilor îl are statutul femeilor în societatea islamică, statut analizat din punctul de vedere al unui observator extern. Secolul modernismului, secolul al XIX-lea a adus modificări importante şi în imperiul otoman. Sub semnul politicii de stat de liberalizare conform modelului occidental, în Imperiul Otoman al secolului al XIX-lea au loc reforme în domeniul administrativ, militar, financiar, diplomatic şi nu în ultimul rând al vieții de zi cu zi. În acest context reformator apare şi "problema femeii". Femeia musulmană din Imperiul Otoman trece la finalul secolului al XIX-lea printr-o acută criză de identitate. Prezentul articol analizează aceste probleme identitare ale femeii musulmane otomane în contextul transformărilor care au loc în societatea otomană.

Ca un prim pas este necesar să fie prezentat statutul femeii în Islam, aşa cum este el creionat prin Coran şi hadis/tradiții. Ca şi în alte comunități religioase, femeia este obligată la supunere față de Allah, bărbat, societate. Totuşi, în ciuda imaginii create în special în literatura ne-islamică, femeia musulmană este recunoscută ca membră a societății şi în acest context are drepturi şi obligații. Un prim exemplu care susține această idee este acela că în multe versete din Coran apare specificarea că

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

acestea sunt adresate atât bărbaţilor cât şi femeilor[1]. Important de menţionat este şi că femeii îi este recunoscut dreptul de proprietate asupra zestrei pe care o primeşte la căsătorie, are dreptul de a cere divorţ în caz că soţul este impotent sau este plecat mai mult de un an, are dreptul la intimitate în propria casă, separată de eventualele alte soţii membre ale familiei poligame. De cealaltă parte, a obligaţiilor, apare în primul rând supunerea în faţa bărbatului, supunere care nu poate fi însă considerată caracteristică societăţii islamice. Un exemplu în acest sens este pasajul din ceremonia de nuntă creştin-ortodoxă în care femeii îi este cerut în mod explicit să-şi asculte bărbatul deoarece el este capul familiei. Aşadar, statutul femeii în societatea islamică trebuie privit obiectiv, fără stereotipurile în care este frecvent inclus.

Preocuparea formării unei identităţi sociale apare în rândul femeilor musulmane otomane în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. De la începutul analizei acestui caz de construcţie a unei identităţi, sunt necesare câteva observaţii. Perioada aleasă spre dezbatere este limitată la domnia lui Abdul Hamid al II-lea, alegerea neavând strict legătură cu persoana sultanului ci reprezintă trecerea de la Tanzimat (Perioada Reformelor) la Regimul Junilor turci. Primul, Tanzimatul, reprezintă o schimbare de mentalitate la nivelul conducerii politice a imperiului otoman, iar Regimul Junilor turci este schimbarea factorilor politici şi a sistemului politic, aducând regimul constituţional. Aşadar, 1876-1908 este o perioadă de tranziţie. De asemenea, termenul care va fi folosit frecvent referitor la subiectul studiului va fi "femeia otomană", prin acest termen înţelegându-se de fapt femeia musulmană otomană. De asemenea, studiul insistă asupra schimbărilor care apar şi se extind la nivelul membrelor elitei otomane, femeile cele mai expuse schimbării.

Până la jumătatea secolului al XIX-lea femeile otomane, exceptându-le pe cele care aparţineau haremului şi implicit sultanului, erau în general casnice şi fără un nivel educaţional ridicat. Unele urmaseră până la 9-10 ani cursurile în medresele (şcoli religioase), apoi intrau în categoria femeilor şi nu mai puteau fi văzute neacoperite de bărbaţi[2]. Aşadar, situaţia lor era departe de a fi deosebită. În unele cazuri

[1] "Bărbaţi musulmani şi femei musulmane, credincioşi bărbaţi şi credincioşi femei, supuşi bărbaţi şi supuşi femei, ... bărbaţi şi femei care-şi amintesc mereu de Allah, pentru ei Allah a pregătit iertarea şi recompensa". (Qur'an xxm, 35/ apud Ghada Karmi, "Women, Islam and Patriarchalism", 1996).

[2] Leila Ahmed, 1992, p 112-113.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

apărea posibilitatea ca tinerele fete să-şi continue educaţia acasă, în familie, cu un profesor particular, de preferinţă o ulema bătrână şi inofensivă. Dar acestea erau situaţii reduse ca număr, deoarece tinerele erau pregătite pentru a fi soţii şi mame şi nu mari învăţaţi. Înainte de a menţiona iniţiativele care au apărut în secolul al XIX-lea, este necesar să conturez un portret al femeii otomane din punct de vedere identitar.

Aşadar, femeia otomană este un caz de identitate multiplă. Identitatea dominantă asumată era cea religioasă, Islamul coordonându-i etapele vieţii în general. De asemenea, tânăra musulmană, apaţinând sexului feminin trecea prin etapele fiică, soţie, mamă, în toate aceste etape dominând natura, biologicul[3]. Obligaţiile ei veneau din rolul său biologic, care o clasa în permanenţă sub autoritatea unui bărbat, iniţial tatăl şi apoi soţul. O formă a identităţii sociale era un rezultat al celor două identităţi prezentate mai sus, o femeie otomană reprezentând deci o bună musulmană, soţie, mamă. Aşadar, identitatea socială avea nevoie de "reconstrucţie şi reconsolidare".

Un prim pas în susţinerea acestei acţiuni îl reprezintă accesul la educaţie, deoarece aşa cum este cunoscut, cultura şi informaţia dau puterea. Paşii sunt timizi, dar este important că totuşi sunt făcuţi. Astfel, în 1842 este deschisă şcoala medicală cu scopul de a pregăti soţii din clasa medie cu ajutorul unor instructoare europene. În 1858 este deschisă şcoala secundară pentru fete, în 1869 şcoala de meserii şi şcoala primară[4]. Pasul important este însă făcut în 1870 când apare primul colegiu pedagogic. Funcţionarea unui colegiu pedagogic asigura necesarul de profesoare pe următorii ani şi astfel le construia absolventelor un nou statut social care nu existase anterior în societatea otomană. Am menţionat că în primă fază instruirea era făcută de către profesoare străine, aduse din afara imperiului. Aceasta era o situaţie frecvent întâlnită în Tanzimat, aceea a lipsei de personal calificat capabil să pună în practică reformele. Primele generaţii de profesoare otomane aduceau atât încredere în funcţionarea şcolii cât şi deveneau persoane care-şi asumaseră pe lângă identităţile religioasă şi biologică şi pe cea profesională.

O perzentare a situaţiei femeii otomane nu poate ocoli portretul eroinei feminine reprezentative a perioadei, cea care a iniţiat şi susţinut mişcarea de emancipare a femeii otomane. Este vorba de Fatma Aliye

---

[3] Vezi în Gisela Bock, "Challenging Dichotomies ...", p 123, discuţia privind dihotomia natură versus cultură.

[4] Deniz Kandiyoti, 1991, p. 28.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

(1862-1936), prima romancieră otomană. Fatma Aliye este şi prima care semnează şi cu apelativul "hanîm", apelativ tradus prin doamnă, soţie, femeie.

Accesul direct la lucrările Fatmei Aliye nu a fost posibil, dat fiind lipsa acestor lucrări traduse din bibliotecile autohtone. Comentariile din paragrafele următoare au ca sursă articolul lui C. V. Finley "Supusa, subversiva: Fatma Aliye, romancieră şi feministă"[5], lucrare în care sunt prezentate pe scurt principalele romane ale Fatmei. Din densitatea de informaţie dată de C. V. Finley, am insistat asupra portretului-robot al femeii otomane în viziune Fatmei Aliye cât şi asupra tipurilor de identitate pe care Fatma Aliye le creionează eroinelor sale, eroine aflate în evident consens cu societatea în care trăia şi scria Fatma Aliye.

Romanul cel mai cunoscut al Fatmei Aliye este "Femeia musulmană" (Nisvan-i Islam), roman scris în 1891, când scriitoarea avea 29 de ani. Romanul foloseşte o schemă narativă comună operei Fatmei Aliye. Are în centrul acţiunii o femeie, o tânără musulmană care încearcă să-şi croiască şi conducă propriul destin fără a se afla sub tutela masculină a unui soţ, tată sau frate mai mare. Eroinele Fatmei Aliye, fie că se numesc Fazila, Bedia sau Re'fet, toate merg în direcţia construirii unei identităţi proprii, prin mijloace diferite. Dacă Fazila trece prin experienţa vieţii de familie, o experienţă de altfel nefericită, Bedia şi Re'fet sunt urmărite şi analizate din momentul în care decid să-şi înceapă educaţia. Aşadar, cele trei eroine corespund unor standarde feminine diferite. Fazila renunţă la identitatea biologică/de familie deoarece se simţea neîmplinită în plan cultural. Mai exact, este trecută de sub tutela dură a unui tată autoritar sub cea a unui soţ care-i reprimă orice posibilitate de a se defini într-o formă mai complexă decât cea pur naturală, biologică[6].

Cea de-a doua eroină, Bedia, este dezamăgită în plan sentimental, înşelată, şi numai în acel moment se decide să pornească în aventura descoperirii propriei identităţi. Evident, varianta aleasă este educaţia, unica ce îi putea permite să-şi asigure un statut social onorabil. Re'fet foloseşte tot educaţia pentru a-şi câştiga existenţa şi respectul societăţii.

---

[5] C. V. Finley, "La Soumise, la Subversive: Fatma Aliye, romanciere et feministe", p 153-176.

[6] C. V. Finley, "La Soumise, la Subversive: Fatma Aliye, romanciere et feministe", p 158-159.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Din analiza acestor eroine se pot deduce câteva tipare în care Fatma Aliye şi-a încadrat personajele. În primul rând, femeile otomane simt nevoia să se revolte împotriva dominaţiei masculine. Toate consideră în mod radical că se pot împlini înlăturând elementul masculin din viaţa lor. Din perezentarea cronologică a romanelor pe care o realizează Finley se desprinde şi o gândire evolutivă a autoarei în sine. Fatma Aliye în mod evident încerca în perioada respectivă să se definească sub raport identitar şi ezitările ei se simt în relatările stărilor sufleteşti prin care trec eroinele. Un exemplu ar fi faptul că în primul roman Fatma Aliye îşi pune întrebarea "ce poate o femeie musulmană să facă în momentul în care refuză orice autoritate masculină?", concluzia fiind că nu poate decât să se sinucidă[7]. Se poate considera că Fatma Aliye îşi pune întrebări, încearcă rezolvarea unor probleme, în acţiunea ei de construire a portretului-robot al femeii otomane moderne. Ezitările ei se simt şi din modul în care îşi plasează eroinele într-un mediu social sau altul. Una este bogată, alta săracă, una este frumoasă, alta urâtă, una este instruită dar renunţă în favoarea soţului, în timp ce o alta trebuie să muncească pentru a ajunge să studieze. O altă diferenţă este dată, aşa cum aminteam anterior, şi de faptul că o eroină este căsătorită, iar o alta se decide încă de la primii paşi sa-şi atingă ţelurile fără a implica un bărbat în ele. Cea din urmă variantă, aceea din romanul *Re'fet*, atinge chiar o formă extremă de negare a masculinului, deoarece eroina este fericită că nu este frumoasă pentru că "în acest fel va fi ocolită de bărbaţi şi-şi va putea construi cariera". De altfel, aceeaşi eroină, Re'fet, îşi afirmă drept scopuri în viaţă următoarele: "Să câştige în viaţă să-şi susţină casa, să asigure liniştea mamei sale, să-şi servească ţara învăţând copii, să fie iubită şi respectată de eleve şi chiar să câştige banii necesari pentru achiziţionarea unei case unde să aibă grădină şi menajeră pentru mama sa"[8]. Această înşiruire de dorinţe, vise, pare uşor straniu a fi atribuită aceleiaşi autoare care pe frontispiciul cotidianului pe care îl publica, *Hanimlara Mahusus Gazette* ("Gazeta proprie a doamnelor"), avea ca deviză "o femeie trebuie să fie o bună mamă, o bună soţie şi o bună musulmană"[9]. Iată de ce este îndreptăţită afirmaţia că la sfârşitul secolului al XIX-lea femeia otomană era în căutarea propriei identităţi, oscilând încă între valorile tradiţionale care-i dominau de zeci de ani viaţa şi principiile moderniste, liberale care

[7] "Când orice variantă era suprimată, ce soluţie îi mai rămânea femeii învăluite? Poate doar marea ...". apud Finley, p. 159.

[8] apud Finley, p. 171.

[9] Kandiyioti, p. 27.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

pătrundeau din Occident. Alegerea era dificilă şi era în mod simbolic reprezentată prin dihotomia alafranga/alaturka[10]. Alafranga însemna "moda corsetului", în timp ce "alaturka" yaşmacul şi feregeaua.

O problemă apare în mod categoric în momentul în care se discută statutul femeii: este vorba de opinia bărbaţilor faţă de toate aceste încercări. Perspectiva masculină otomană faţă de emanciparea femeii are o latură surprinzătoare. Imperiul otoman este unicul caz în mişcarea feministă în care cei care lansează subiectul de dezbatere sunt bărbaţii. De ce ei? Explicaţia este dată de faptul că ei sunt primii care "evadează" din lumea închisă islamică şi intră în contact cu noile tendinţe liberale. De asemenea o explicaţie ar mai fi că simţul lor pragmatic îi determină să realizeze că primul aspect care aruncă societatea otomană într-o lumină defavorabilă în ochii occidentalilor este statutul inferior al femeii şi imaginea ei standard de sclavă acoperită de yaşmak şi aflată în permanenţă la dispoziţia unui bărbat. De asemenea, aflându-se la începutul redactării unei ideologii naţionale, femeia deţinea un rol important în problemă prin asocierea ei cu patria şi cu valorile fundamentale ale neamului. Astfel, în rândul celor care lansează "problema femeii", referindu-mă la Tinerii otomani transformaţi ulterior în Junii turci se cuvine a fi menţionat Namik Kemal. Acesta dezbate în lucrările sale ideea de emancipare a femeii, de acordare a dreptului de divorţ mult mai facil, de ridicare a ei în plan social.

Evident că nu aceasta a fost opinia masculină unanim împărtăşită privind emanciparea femeii. Voi menţiona în continuare câteva exemple de "oponenţi". În primul rând trebuie amintit scriitorul Ahmed Midhat care de fapt intră într-o acidă dispută cu Fatima Aliye. Opinia sa este rezumată în fraza următoare: "dacă vrei o viaţă stimată, respectată, nu purta corsetul; dacă vrei o viaţă agreabilă, poartă-l"[11].

Un alt exemplu este dramaturgul Huseyin Rahmi Gurpinar. Exemplele provin din piesele *Mutallaka* (Divorţul) şi *Kadin Erkek Lesince* (Când o femeie se transformă într-un bărbat). Prima piesă, *Divorţul*, este publicată în 1898 şi deja titlul exprimă preocuparea pentru o problemă acută a vieţii de familie. Rahmi se foloseşte de două personaje pentru a-şi exprima nemulţumirea, o soacră şi noră. Astfel, soacra îi reproşează norei următoarele: "Pe vremea mea, fetele aveau

[10] Pentru o mai bună înţelegere a modului în care această dihotomie era reprezentată, vezi Nora Şeni "La mode dans la Presse Satirique" în Presse Turque et Presse de Turquie, Istanbul, 1992.

[11] apud Finley, p. 156.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

vârtelniţe şi războaie de ţesut, acum ele au biblioteci, călimări cu cerneală şi stilouri. Noi obişnuiam să ţesem. Tu citeşti romane. Şi ce-am auzit aseară? Te certai cu soţul tău."[12]

Se observă că paragraful exprimă mult mai mult decât frustrarea resimţită de o soacră faţă de nora sa, este de altfel şi o prezentare dihotomică a trecutului şi a prezentului. Menţionarea bibliotecilor şi a cărţilor are diferite înţelesuri. În primul rând dovedeşte accesul tinerelor otomane la educaţie şi schimbarea lor de mentalitate şi în al doilea rând creşterea numărului de traduceri în turcă în paralel cu creşterea numărului poeţilor şi romancierilor otomani.

Discrepanţa între viaţa generaţiei vârstnice şi cea a sfârşitului de secol al XIX-lea pare a fi impresionantă şi dacă este luat în considerare numai acest dialog. De asemenea soacra este îngrijorată de atitudinea tinerei faţă de soţul ei, iar menţionarea unei discuţii aprinse dovedeşte că imaginea femeii supuse nu era singura existentă în Imperiul otoman de secol al XIX-lea. Nu se poate ignora nici ceea ce afirmam anterior că pasajul poate fi văzut şi ca o expresie a frustrării unui musulman care susţinea rolul tradiţional al femeii în societate, acela de gospodină, soţie şi mamă.

Însă în mod mult mai explicit opinia lui Huseyin Rahmi este exprimată în piesa *Când o femeie se transformă în bărbat*. Însuşi titlul lămureşte cititorul asupra punctului de vedere al autorului, însă o opinie mai clară o întâlnim în fraza de mai jos: "Femeile au devenit asemeni bărbaţilor. Dar este oare posibil să schimbi rolurile pe care natura le-a hărăzit celor două sexe?"[13] Aceasta era de altfel şi o problemă care-i preocupa pe membrii societăţii otomane, ca să amintim aici doar ulemalele, învăţaţii religioşi, care susţineau frecvent că familia şi implicit statutul femeii fuseseră stabilite de Allah prin cuvântul Profetului şi nu puteau fi în consecinţă modificate prin legi laice.[14]

În această "serie de oponenţi" l-aş mai menţiona pe Riza Izzet Bey, demnitar otoman sub Abdul Hamid al II-lea, care îşi exprima în 1913 opiniile faţă de reformele secolului al XIX-lea în statutul femeii. Astfel, Riza Bey ironizează orice transformare din statutul femeii otomane, reducând rezultatele la minimum: "câteva fiice de paşale, în număr mic de-a lungul timpului, au învăţat muzică şi o limbă străină cu ajutorul

[12] apud Duben & Behar, p. 197.

[13] apud Duben & Behar, p. 199.

[14] Un exemplu este încercarea reformatorilor de a promulga un cod al familiei în anii 1860, încercare stopată prin protestul ulemalelor. Astfel, un cod al familiei a fost promulgat abia în 1917 în circumstanţe politice diferite.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

guvernantelor europene şi ele credeau că asta era de ajuns"[15]. Acelaşi Riza Bey consideră că faptul că Mahmud al II-lea a schimbat numai costumul masculin este o dovadă de respect faţă de femeia otomană. De asemenea, el insistă pe refuzul femeilor otomane de a accepta modernizarea: "Această situaţie misterioasă (n.n. purtarea vălului plus lipsa accesului la lumea exterioară) îi convine; se arată foarte puţin favorabilă întregii idei de emancipare"[16]. Portretul pe care îl face femeii otomane este acela de exponent al conservatorismului, care nu acceptă schimbarea nici pentru ea dar nici pentru fiicele ei. Explicaţia dată de Riza Bey pentru această situaţie este cât se poate de simplă: "nu era aşa cum se spunea în Europa, şi anume că femeia este sclavă. Femeia rămânea închisă în casă nu din dorinţa bărbatului ci din cauza unei vechi tradiţii."[17]

Concluzionând, femeia otomană la cotitura celor două secole se afla într-un proces de modificare şi construire a unei identităţi proprii în care latura masculină urma să joace un rol secundar. Femeia otomană îşi definea ca scop împletirea biologicului cu socialul. Evoluţia de la o identitate redusă la latura religioasă către o identitate multiplă, o formă a identităţii de gen nu putea fi realizată brusc ci avea nevoie ci ~~avea ne~~voie de o perioadă mult mai îndelungată de frământări şi încercări. Mediul socio-religios conservator, opoziţia masculină normală într-o mişcare de emancipare, propriile nesiguranţe şi ezitări erau numai câteva din elementele care nu permiteau modificări bruşte. Şi totuşi, în ciuda imaginii standard create în afara lumii otomane, femeii otomană îşi pune problema privitoare la locul ei în societate şi se află într-o permanentă căutare a propriei identităţi, căutare care va continua şi în prima jumătate a secolului al XX-lea, în ciuda eforturilor şi realizărilor din perioada kemalistă.

Abstract

IN SEARCH OF THE OWN IDENTITY: MUSLIM WOMAN IN OTTOMAN EMPIRE

The article discusses the phenomena of construction of a new identity for the Ottoman Muslim woman in the second half of the 19th century. The analysis is focused on the first attempts toward emancipation of the women from the Ottoman elite. A special interest is provided to the initiator of Turkish women's movement, the novelist Fatima Aliye.

[15] Riza Bey, p.31.
[16] Riza Bey, p.31.
[17] Riza Bey, p.32.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

"CRIZA CIVILIZAȚIEI" ŞI NICHIFOR CRAINIC STUDIU PRELIMINAR ASUPRA TRADIȚIONALISMULUI INTERBELIC

EMIL PERHINSCHI

Sfârşitul secolului XVII a adus o nouă formă unei vechi preocupări: fricile, sau mai degrabă preocupările milenariste şi-au început tranziția către ceea ce va fi conştientizat către sfârşitul sec. XIX şi începutul sec. XX ca o **criză a Ocidentului**.

În acest studiu vom încerca să reevaluăm modul de raportare al lui N. Crainic la problema **prăbuşirii Occidentului** şi implicațiile pe care le are în gândirea sa politică.

I
Genealogia crizei

Considerăm că un excurs prin genealogia "crizei" este absolut necesar pentru a putea încadra mai corect gândirea lui Nichifor Crainic.

De la ideea vârstelor omenirii până la constiința epigonică a oamenilor Evului de Mijloc, credința că prezentul este doar o copie palidă a unui trecut mai deplin real(izat) este un loc comun. Trendul descendent era o fatalitate inexorabilă şi putea fi oprit doar de o intervenție de dincolo de puterile omeneşti.

Noua definire a crizei este diferită: există un punct în care începe, există agenți ai ei care pot fi identificați cât se poate de concret şi, mai important, se pot găsi, dacă nu s-au găsit deja, soluții. Simptomele decadenței sunt puse în legătură cu dezvoltarea industrială: materialism, speculații de bursă, corupție în politică, mercantilizare a artei şi literaturii, lipsă de ideal şi de interes pentru artă.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Genealogia definirii voluntariste a crizei ar putea începe cu Winckelmann (de care, după părerea mea, Crainic este mult mai apropiat decât de Spengler, cel atât de des citat azi) - cu naşterea ideii de "stat estetic" şi cu supralicitarea limbii ca marcă etnică şi ca purtătoare a specificităţii spirituale a unui popor. "Statul estetic" îl regăsim apoi la Fr. Schiller, şi, mai târziu, la romantici, care ajung până la a confunda religia cu arta, propovăduind o "religie a poeziei, originalităţii, dragostei, misterului şi a nostalgiei infinitului"[1] , identificată uneori cu creştinismul (fie şi într-o formă eliberată de dogmatism) sau chiar diferită de acesta.

Conştiinţa crizei pătrunde până dincolo de frontierele răsăritene ale Europei "civilizate", salvofilii ruşi căutând salvarea în creştinismul de rit răsăritean, apreciat pentru calităţile spirituale ale credinţei simultan cu ignorarea subtilităţilor dogmatice[2].

Întorcându-ne în Europa celei de-a doua jumătăţi a secolului XIX descoperim pe Paul de Lagarde punând bazele unei religii germanice şi pe Julius Langbehn descoperind salvarea în transformarea germanilor în artişti, cu Rembrandt ca învăţător (**Rembrandt als Erzieher**)[3]. Fraza cu care acest volum se deschide este o lamentaţie care va deveni un loc comun în perioada care ne interesează în mod direct:

Nu mai este de mult un secret că viaţa spirituală contemporană a poporului german este într-o stare de lentă degradare. Ştiinţele s-au disipat în specializări; în domeniul cugetării şi al literaturii lipsesc deschizătorii de epoci. Artelor vizuale le lipseşte monumentalitatea, deşi maeştrii nu lipsesc; muzicienii sunt rari în vreme ce interpreţii abundă. În acestea se exprimă, fără îndoială, tendinţa democratică, nivelatoare şi de atomizare a acestei ţări. Mai mult decât atât, întreaga cultură a prezentului este ... întoarsă către trecut; este mai puţin preocupată de crearea de noi valori cât de catalogarea celor vechi...[4]

După ce s-a încercat "purificarea" sa prin crearea unei "religii germanice" cu o componentă esteticistă foarte marcată, supremaţia creştinismului ca doctrină soteriologică este contestată de teosofie

---

[1] Nader Saiedi, *The Birth of Social Theory. Social Thought in the Enlightenment and Romanticism*, University Press of America, Lanham, New York, London, 1993, p. 136. Vezi şi Joseph Chytry, *The Aesthetic State. A Quest in Moderen German Thought*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1989.

[2] Richard Hare, *Pioneers of Russian Social Thought*, Oxford University Press, London, New York, Toronto, 1951, p. 107.

[3] Fritz Stern, *The Politics of Cultural Despair. A Study in the Rise of the Germanic Ideology*, Anchor Books, New York, 1965 si George L. Mosse, *The Crisis of German Ideology. Intelectual Origins of the Third Reich*, London, 1966.

[4] Julius Langbehn, *Rembradt als Erzieher*, 1890, *apud* Fritz Stern, *op.cit.*, pp. 159-160.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

(Madame Blavatsky, Annie Besant), antroposofie (Rudolf Steiner), culte solare, culte druidice (dintr-un astfel de grup, cu preocupări artistice, au făcut parte şi două regine ale României, Carmen-Sylva şi Maria[5]), spiritism (după o mărturie a lui N. Crainic din **Memorii**, şi legionarii au avut această pasiune), filosofii orientale şi diverse alte forme de ocultism.

Începutul secolului XX aduce formularea de către Hugo von Hoffmanstahl a termenului "revoluţie conservatoare", pe Eugen Diederichs cu editura sa "teosofică" unde reeditează pe Meister Eckhart (în ce ediţie l-a citit oare Crainic?), pe Thomas Mann, Hermann Hesse, Miguel de Unamuno, Charles Péguy, Ortega y Gasset, R. Guenon, P. Valery, Giovanni Papini.... Războiul închide un cerc în care imaginea crizei nu făcea decât să recircule violenţa între două tabere care căutau, fiecare în cealaltă, o reflectare în negativ şi de aceea, deculpabilizatoare.

În timpul precarei păci care urmează li se alătură şi alte voci, între care a lui Spengler este doar cea mai cunoscută, în proclamarea, sau, în măsura în care acest lucru le oferea o identitate pozitivă, celebrarea crizei.

II.

... N. Crainic e un îndemânatec făcător de prozeliţi. El ştie să câştige tinerimea, să-i inculce ideea de "haos", pentru ca apoi să-i găsească "punctele cardinale". E "vremea tineretului", declară el, "între generaţia veche şi generaţia nouă există, incontestabil un hiatus" (care de fapt nu există de vreme ce gânditorul însuşi îşi găseşte precursori), bântuie "şomajul intelectual", tânărul e "setos de concepţie integrală de viaţă în care să-şi salveze sufletul din ruinele ce se îngrămădesc împrejur", "plăpânda fiinţă a acestei generaţii nu s-a scăldat în izvoarele de cleştar ale zânelor", "gospodăriile familiilor lor sunt ruinate de iureşul războiului", tineretul "poartă în suflet răzbunarea misterioasă a morţilor din război", se cere exterminarea "marilor tâlhari politici", librăriile "gem de tipăritura pornografică în care imaginea trupului gol se întrece cu textul celor mai abjecte apologii ale instinctelor inferioare" etc. O dată evocată această atmosferă de catastrofă, gânditorul aruncă punţile de salvare. ..."[6]

---

[5] În "Cuvântul", II, nr. 260, p. 2 se anunţa admiterea reginei Maria ca bard "Gorsed" într-o asociaţie de druizi gaelica, aceeaşi în care anterior fusese admisă Carmen-Silva.

[6] George Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, ed. a II-a, Ed. Minerva, Bucureşti, 1982, p. 873.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

George Călinescu a surprins chiar esența activității doctrinare a lui N. Crainic din deceniul al patrulea. Cu toate că ignoră o primă etapă, corespunzând, în general, deceniului al III-lea, putem începe la afirmațiile citate mai sus prin a preciza raporturile gândirismului cu ideologia crizei civilizației occidentale. Pornind de la definirea crizei așa cum a evoluat în timp, vom discuta critica lumii conteporane, premisele de la care pornea în a căuta soluții, și vom încheia cu viziune generală asupra modului în care N. Crainic vedea posibilitea salvării.

Opoziția cultură-natură și definirea crizei la Nichifor Crainic

Putem spune că N. Crainic a trecut prin două faze. În prima opoziția în jurul căreia își construiește discursul este "cultură-natură", primul termen fiind cel care are conotațiile pozitive. Mai ales în anii 1923-1925 insistă foarte mult asupra educației.

În **Politică și ortodoxie** (1923)[7], constatând ritualismul gol al creștinismului popular, afirma:

Credința populară e o încredere oarbă în atotputernicia formulei rituale de a face și de a desface legile naturii în interesul naivului credincios. ... el confundă adesea lucrurile și, răzbunări pe care ar trebui să le aștepte de la farmecele vrăjitorești, le cere slujbelor bisericești: e vorba de așa-zisele acatiste în înțeles popular. Dar și-n fața preotului, și-n fața vrăjitoarei, credinciosul rămâne pasiv, în afară de actul ce se săvârșește pentru el și la care nu ia parte decât plătind: dacă n-ar plăti, e convins că magia rituală nu i-ar fi prielnică. Iată până unde merge ritualismul: el nu ridică, ci menține o stare de fapt, făcând necontenite concesii psihologiei primitive, măgulind mentalitatea magică a poporului și suprimând astfel putința unei dezvoltări în linia desăvârșirii spirituale. Dacă doctrina conservatoare cu orice preț îl admite, el nu poate fi totuși substanța creștinismului evanghelic care poruncește: fiți desăvârșiți precum Tatăl vostru cel din ceruri este! Conservatorismul, de bună credință, se mângâie cu iluzii. În asemenea condiții poporul este numai nominal creștin – fiincă trăiește în formula Bisericii, precum e nominal civilizat – pentru că e situat în Europa, vatra civilizației.

[7] N. Crainic, *Politică și ortodoxie*, „Gândirea", III, 5 (1923)

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Acest ritualism gol este o moştenire din vremea în care creştinismul, cucerind punctului de vedere creştin statul, şi-a încetat expansiunea. Natura magică a spiritualităţii populare ar trebui ridicată prin Carte (adică atât prin Biblie, cât şi prin cultură), şi numai prin ea.

În afară de apelul ferm la autoritatea Evangheliei, care îl plasează clar în cadrul general al începutului anilor '20, ca sprijinitor vremelnic al lui Tudor Popescu, preotul de la Cuibul cu Barză, ani în care popularitatea scriitorilor cu preocupări religioase crescuse mult, de la Charles Péguy până la Spurgeon[8], şi în care se consuma tentativa eşuată a Bisericii Anglicane de a realiza unirea cu Biserica Ortodoxă, trebuie să remarcăm că, împotriva oricăror aşteptări, textul citat nu este ceea ce am putea aştepta de la un "tradiţionalist" în sensul pe care Zigu Ornea îl dă termenului. Departe de a face apologia vieţii rurale, Crainic este unu critic al ei. Păgânismului popular îi opune educaţia evanghelică, aşa cum în altă parte opune, în modul cel mai evident, civilizaţia şi cultura, naturii:

Vijelia vremii noastre a spulberat speranţele şi a dezgolit realitaea crudă: poporul trăieşte încă în stare de natură, sub imperiul instinctelor primitive. ... Cu sufletul pe care îl are poporul nostru, am putea să fim domnii acestui pământ şi nu-i suntem încă decât paraziţi; ne mulţumim, pur şi şimplu, cu ceea ce el ne îmbie. Spiritul rasei nu s-a ridicat încă vultureşte, să-i vadă, să-i măsoare, să-i ticluiască, să împlânte în el templele culturii, să-i smulgă din măruntaie comori de civilizaţie. În piatră zace aurul, în pământ păcura. Sufletul dormitează uriaş, în adâncul mulţimii. Şi precum e nevoie de o tehnică industrială pentru a pune în valoare bogăţiile pământului, tot astfel e nevoie de o tehnică culturală pentru a valorifica zăcămintele de preţ ale sufletului popular.[9]

Educaţia are şi semnificaţii politice, trimiţând la ideea statului estetic la Winckelmann şi Schiller şi la radicalismul lor: cea mai bună formă de organizare a statului este democraţia, buna lui funcţionare şi armonia relaţiilor dintre cetăţeni şi fiind asigurate de o educaţie estetică.:

Democraţia a scos pe om din fabrică, din plaiul cu turme, din săliştea de pruni, dintre lanurile de grâu şi l-a împins brusc şi nepregătit

---

[8] Predicator englez din secolul XIX, popular, în România, la începutul anilor '20.

[9] N. Crainic, *În pragul căminului cultural*, în G.D.Mugur, *Căminul cultural. Îndreptar pentru conducătorii culturii la sate*, Fundaţia Culturală "Principele Carol", f.a., pp. 6-7.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

în forul public, cerându-i să cugete pentru Stat... Problema cea mare e culturalizarea maselor, fără de care nu se pot valorifica biruinţele teoretice ale democraţiei."[10]

Toposul crizei este prezent, dar fără a avea poziţia centrală de mai târziu. Îl întâlnim în 1923, şi sunt prezente aproape toate motivele **crizei**: dominaţia naturii asupra culturii (atenţie, nu a civilizaţiei asupra culturii), exprimată prin dominaţia haosului, a materiei asupra spiritului, motivul "viţelul de aur", atomizarea, lipsa de unitate...[11] Opoziţia cultură-civilizaţie o întâlnim o singură dată, în **Parsifal** (1924). Trebuie menţionat că pentru Crainic antinomia aceasta are alte conotaţii decât pentru Spengler. În altă parte putem descoperi maşinismul şi spiritul conviețuind cât se poate de bine: pentru N. Crainic cultura şi civilizaţia sunt aspecte sincrone ale vieţii care a depăşit stadiul naturii, şi nu etape succesive. "Maşinismul" va mai fi condamnat abia în 1944, în legătură cu bombardamentele anglo-americane, dar numai pentru că nu este însoţit de "suflet", şi nu în sine[12].

În a doua etapă definirea crizei rămâne aceeaşi, dar aceasta dobândeşte un loc central în discurs. Asistăm la prăbuşirea încrederii în parlamentarism, termenul "democraţie" căpătând conotoţii negative şi fiind înlocuit de "demofilie" ca marcă a politicii radicale pe care N. Crainic o propunea. Respingerea democraţiei parlamentare se face prin intermediul unei critici estetice prin care, totodată , îşi legitimează propria doctrină politică şi religioasă, proiectul artistic (tradiţionalismul[13]) sau drepturile speciale ale naţiunii române asupra teritoriului pe care îl locuieşte.

Utopia estetică, criza şi antisemitismul

Ideea centrală a **Nostagiei paradisului** exista deja în 1922, chiar dacă o atribuia altcuiva decât lui Dionisie Areopagitul:

Pentru Ind, lumea e manifestarea bucuriei lui Dumnezeu, felurită în aparenţă, unitară în esenţă. Esenţa aceasta e aceeaş în fiinţa

---

[10] N. Crainic, *Prinţul Carol şi Fundaţia sa*, „Cuvântul", II, 184, 20, iunie (1925).

[11] N. Crainic. *Politică şi ortodoxie*, „Gândirea", III, 5 (1923)

[12] N. Crainic, *Tehnica fără suflet*, „Gândirea", XXII, 6 (1944), pp. 249-253.

[13] "Tradiţionalismul" lui Crainic este doar artistic şi constă în promovarea unui stil original bazat pe motive folclorice româneşti şi motive religioase aparţinând Ortodoxiei.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

omenească. Eul individual e de-o ființă cu eul universal. Odată pusă, problema fericirii noastre, problema mântuirii, nu se poate rezolva decât prin găsirea acelui punct de contact, de întrepătrundere esențială dintre ființa noastră și ființa lumii. Acesta este sensul înțelepciunii vizionarilor indici și al practicilor ascetice din pădurile Gangelui . Sens care, în învățătura neoindică a lui Tagore, capătă o întorsătură optimistă: viața individuală e o bucurie, cu condiția ca această bucurie s-o trăești în bucuria vieții universale.[14]

Imaginea lumii ca totalitate și credința în salvarea prin comuniune, în creația artistică, cu transcendentul, oricum ar fi acesta definit, vor reveni permanent. În 1932 descria starea ideală a lumii, concepând-o ca o operă de artă:

... Prin urmare, principiul lumii e bun și frumos în același timp. Frumusețea lui cea necreată o inducem din întipărirea slavei sale în lucrurile create . ... În Cartea Genezei, Dumnezeu contemplând făptura fragedă din lucrul gândirii sale - ... - găsește că această făptură e bună foarte. Și aceasta însemnează în același timp că e frumoasă foarte. Într-adevăr, ceea ce caracterizează creația este ordonanța unificatoare ce domină diversitatea ei, e strălucirea armoniei care face diversitate un întreg. Lumea se cheamă îngrecește ***cosmos****, adică* ***ordine****, adică* ***podoabă****, în opoziție cu* ***haos****, adică* ***dezordine****, adică* ***urâțenie****. Chemând-o la viață din neant, Dumnezeu, care în Vechiul Testament se compară adesea cu un artist ... făcea un cosmos din haos, crea ordine din lipsă de ordine, crea frumusețe din lipsă de frumusețe ...*[15]

Criteriul estetic funcționa încă din 1925, când scria despre Panait Istrati:

Ideologia noastră, formată în școli și în studii, e organizată și de o logică larg cuprinzătoare. Ea caută să îmbrățișeze în proporții și în armonie toate compartimentele edificiului social. Ideologia lui Panait Istrati, smulsă din experiența vieții lui, ne apare dezordonată, unilaterală și exclusivistă. Dezordinea, unilateralitatea, exclusivismul de clasă nu se împacă în nici un caz cu felul nostru de a gândi. Ideologic, stimăm în Panait Istrati un adversar.[16] Observăm că, din punctul de vedere al lui

---

[14] N. Crainic, în prefața la Rabindranath Tagore, *Naționalismul*, Cultura Națională, București, 1922, p. 6.

[15] N. Crainic, *Sensul teologic al frumosului*, " Gândirea", XII, 7-9 (1932).

[16] N. Crainic, *Panait Istrati*, "Cuvântul", II, 248, 4 sept. 1925.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

N. Crainic, o doctrină politică poate fi judecată după gradul de sistematizare, proporţii, armonie şi unitate. După David Carroll tocmai acest fapt este trăsătura definitorie a fascismului: "Termenul **fascism literar**, ... nu corespunde unei **aplicări** a ideologiei fasciste la literatură, o formă de determinare a literaturii de către politică; mai degrabă se referă la relaţia **internă** dintre fascism şi literatură. Se poate afirma că fascismul exploatează tendinţele totalizatoare implicite literaturii, constituindu-se într-o tehnică, un mod de producere, o formă de ficţionalizare sau de esteticizare nu doar a literaturii ci şi a politicii, prin transformarea elementelor lor disparate în **opere de artă** organice şi autosuficiente."[17]

Starea perfectă a lumii fiind un ideal estetic, criza este definită ca degradarea acestuia. De aici derivă o retorică a crizei[18] în care agresiunile agenţilor ei sunt construite ca îndreptate împotriva armoniei, unităţii, proporţionalităţii şi echilibrului lumii iar conotaţiile negative le sunt adăugate prin intermediul categorilor **inesteticului**:

...cultura modernă şi-a pierdut unitatea spirituală. Faţă de cultura medievală închegată într-un sistem organic, ea se înfăţişează ca un haos în care valorile cucerite apar şi dispar continuu în fierberea nestatorniciei.

Spiritul modern declarându-se autonom, adică dezobligat de autoritatea revelaţiei, activităţile sale, la rândul lor, au devenit de asemenea autonome. Aceste autonomii superbe au sfărâmat unitatea şi au creat, în schimb, anarhia culturii actuale. E un proces de atomizare necontenită care face ca această cultură modernă să fie imensă în amănunt şi săracă şi nesigură în sens sintetic. ...[19]

Chiar drepturile românilor sunt justificate prin concordanţa **stilistică** cu peisajul, în timp ce străinii sunt, şi sub acest aspect, străini:

...Omul acestei autohtonii ... e microcosmosul în care se rezumă înţelesul mileniilor româneşti şi stihiile chimice şi fizice ale mediului natal. Balada geniului ciobănesc îi zugrăveşte părul cu pana de corb şi mustaţa cu spic de grâu. ... El poartă albul zilei în cămaşă şi seara sură în suman, iar femeia lui plaiul de mai în altiţa de pe umeri.

---

[17] David Carroll, *French Literary Fascism. Nationalism, Anti-Semitism and the Ideology of Culture,* Princeton University Press, Princeton, 1994, p. 7.

[18] Despre fascism ca retorică, vezi Walter L. Adamson, *The Language of Opposition in Early Twentieth Century Italy: Rhetorical Continuities between Prewar Florentine Avant-Garde and Mussolini's Fascism,* "Journal of Modern History", 64, 1 (martie 1992), pp. 22-51.

[19] N. Crainic, *Sensul teologic ...*

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

... Contemplați ... pe evreul travestit în plugar basarabean: cu melon pe cap, cu redingotă, în picioarele goale și cu sapa în mână - e veneticul care desfigurează și caricaturizează armonia organică a totului românesc! ...[20]

III
Soluție

Chiar din 1924 credea că una dintre ele este oferită de unitatea stilistică a culturilor popoarelor ortodoxe, pornind de la care adversitățile și diferendele dintre ele vor putea fi controlate[21]. Nu va renunța nici în 1940 la această posibilitate.

Soluția din 1936 este Statul Etnocratic. Nu este un proiect totalitar: caracterul de totalitate închisă și presupoziția unei funcționări de la sine sub ghidajul unei "voințe generale" lipsesc. Este o încercare de corectare, prin corporatism, a democrației, de **armonizare** a ei: statul dispare ca instanță exterioară societății (și odată cu el și mult-urâta politică și hulitul politicianism), fiind substituit de o organizare care respectă raporturile reale dintre gruprile care alcătuiesc societatea civilă (corporațiile profesionale și grupurile etnice). Aspectul utopic ține tot de viziunea estetizantă a lui N. Crainic: presupune preexistența unei stări ideale care poate fi recuperată printr-o organizare care să reinstaureze principiile inițiale de organizare a totalității sociale.

IV
Concluzie

Criza pe care o celebrează (dacă acceptăm că rolul ei este să ofere inteligibilitate unei realități în schimbare, să ofere o identitate pozitivă victimei acestei schimbări, și, mai mult, să-i legitimeze pretenția de a accede la centru) Nichifor Crainic este diferită de cea pe care o combat **tinerii** generației lui Mircea Eliade. Asalt al materiei supra spiritului? Da, dar nu un asalt al civilizației asupra culturii, sau al tehnicii asupra vieții. La început, pentru Crainic **civilizație** și **cultură** sunt aproape sinonime.

[20] N. Crainic, *Spiritul autohton*, „Gândirea", XVII, 4 (1938).
[21] N. Crainic, *Pacea Balcanului și protectoratul ortodox*, „Gândirea", IV, 1 (1924).

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Mai târziu le va diferenţia: o tehnică a vieţii spirituale care este cultura şi una a vieţii materiale care este civilizaţia. Evident, prima este superioară, dar ele nu pot exista separat decât în cazuri excepţionale. Dar amândouă sunt **tehnici**. De aceea li se opune un al treilea termen, **natura** adică starea primitivă, căzută, a omului, în care instinctele nu sunt **educate** şi nu sunt supuse comandamentelor unor **tehné**. De aceea stării de natură îi corespunde haosul şi animalitatea, care ies la vedere ori de câte ori starea uneia din cele două tehnici, cea a vieţii spirituale sau cea a vieţii materiale, lasă de dorit.

Criza se desfăşoară ca un conflict în cadrul acestei triade. Miza este recuperarea stării paradisiace. Înainte de cădere lumea era într-o stare de armonie, echilibru, ... în fine, frumuseţe, perfectă. Căderea distruge această frumuseţe, de aceea este necesar un proces de **estetizare** realizat printro colaborare divin-umană. Căderea este recuperată, treptat, de acţiunea sfântului, artistului şi savantului.

În concret criza se desfăşoară pe aceleaşi coordonate: unitatea, armonia, proporţiile ş.a.m.d. lumii au fost distruse de secularizare. Secularizarea a împins naţiunea către haos. Refacerea ordinii pretinde o acţiune fermă de organizare şi armonizare, atât spirituală, prin refacerea unităţii ecumenice a Bisericii şi eliberarea ei de sub tirania statului, cât şi materială, prin mularea acestuia din urmă pe contururile fireşti ale naţiunii.

Abstract

"THE CRISIS OF CIVILIZATION" AND NICHIFOR CRAINIC. PRELIMINARY STUDY ON INTERWAR TRADITIONALISM

The obsession with the doom of European civilization did not spare Romanian thinkers. I believe that it lays at the foundation of the activity Nichifor Crainic. The solution he put forward was an aesthetic utopia: equating order, goodness and beauty, he called for a cultural policy and a social structure that would respect the principles of stylistic unity, harmony, proportionality, equilibrium, and originality and that should expiate the sins of a fragmented and chaotic world.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

REFERINȚE IDENTITARE ÎN MANUALELE DE CITIRE DIN PERIOADA COMUNISTĂ (1948-1989)

MIHAELA ANDRA GĂINUȘĂ

Regimul de "democrație populară", instaurat în România după cel de-al doilea război mondial, şi-a propus să realizeze schimbări sociale, politice, economice, dar mai ales transformări în mentalul colectiv. Acestea însă presupun mijloace mai rafinate de acțiune, întrucât mentalitățile nu pot fi schimbate decât în urma unei acțiuni îndelungate şi persuasive. Printre pârghiile pe care statul socialist le avea la îndemână, şcoala putea garanta rezultatele dorite pentru viitor. Partidul unic îşi putea aduce astfel viitorii membri, începând cu preşcolarii (incluşi în Organizația "Şoimii Patriei") şi până la studenți. În acest mod, toate treptele de învățământ au căpătat o dimensiune ideologică, atât prin includerea elevilor în organizațiile de tineret, cât şi prin includerea mesajelor ideologice în manualele şcolare. "Creuzet în care se plămădesc cunoştințe şi se formează idei, concepții şi preconcepții, imagini şi clişee[1], şcoala a devenit cadrul instituționalizat în care era promovat idealul educației de tip comunist: "omul nou".

Regimul comunist a încercat o legitimare în viața publică românească. Discursul oficial şi-a propus crearea unor referințe identitare care să-i caracterizeze pe români şi, în acelaşi timp, să-i diferențieze în raport cu alte națiuni. "Prin ideologie națională, conducerea îşi

[1] Mirela-Luminița Murgescu, *Istoria învățământului. Tendințe recente în studierea învățământului*, în "Studii şi articole de istorie" nr. LXII, Buc. 1995, p. 98.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

reprezenta statul său slab, întregul regim, ca întrupare a unei voințe puternice, autohtone, unificate."[2]

Demersul nostru s-a oprit asupra socializării secundare a copiilor. Am încercat aşadar să identificăm oferta societăţii pentru copiii de vârstă şcolară mică, să identificăm "abc"-ul socializării în jurul căruia se vor broda pe parcursul întregii şcolarităţi un set de valori. Asimilate de elevi, acestea au menirea de a contribui la integrarea viitorilor cetăţeni în societatea de tip comunist.

În acest sens am folosit în cercetare manualele de citire/limba română utilizate în învăţământul primar, ştiut fiind faptul că acestea reprezintă "baza conţinutului educativ, depozitare ale cunoştinţelor pe care societatea consideră la un moment dat că este necesar să le transmită, instrumente pedagogice şi vehicule ale unui sistem de valori, ale unei ideologii".[3] Aceste manuale unice, dovadă a controlului direct al statului asupra conţinutului învăţământului, reprezintă principalele instrumente de lucru pentru elev şi cadrele didactice. Controlul statului se manifestă în această perioadă în stricta supraveghere a creării şi difuzării cărţilor şcolare. Adoptarea materialului şcolar era realizată într-un mod în care elimina din start orice eventuală influenţare extraideologică: ministerul de specialitate desemna o comisie specială (formată din inspectori de specialitate şi învăţători) care, pe baza programei elaborate, stabilea conţinutul ştiinţific al viitorului manual. Odată elaborat, manualul era apoi difuzat în reţeaua şcolară, ca manual unic, şi cunoştea reeditări succesive. În perioada studiată se constată schimbarea comisiilor de elaborare a manualelor doar de trei ori[4] (în patru decenii!). Dar schimbarea autorilor nu implică în mod necesar şi o

---

[2] K.Verdery, *Compromis şi rezistenţă- Cultura română sub Ceauşescu*, Buc., 1994, p. 113.

[3] A. Choppin, *L'histoire des manuels scolaires: une approche globale*, în "Histoire de l'education", 1980, nr. 9, p. 1.

[4] Să luăm drept exemplu cazul manualului de limba română pentru clasa a II-a:pentru deceniile 6-7, autori sunt Ion Berca, Zoe Albescu şi Elena Brătianu; pt. deceniul 8 Anca I.Maria şi Radu; iar începând cu anul 1979 şi până în 1995 printre autori se numără Elena Constantinescu, Maria Vărzaru, Emilia Zarescu şi Elena Sachelarie. O analiză precisă a schimbărilor de autori nu am putut face datorită absenţei numelor autorilor în unele ediţii ale manualelor consultate şi datorită inexistenţei unor ediţii în bibliotecile publice. Nici măcar Biblioteca Centrală Pedagogică (cea de specialitate) nu are în fondurile sale toate manualele acestei perioade.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

totală schimbare a conținutului lecturilor propuse elevilor. Astfel se explică prezența unor texte în aproape toate edițiile studiate.[5]

Analiza manualelor școlare reflectă existența clară a două etape importante: cea a anilor '50 și primii ani ai deceniului 7 și apoi cea a deceniilor 8 și 9. în ceea ce privește anii '60 se constată o nesiguranță, o perioadă de tranziție de la promovarea privilegiată a relațiilor cu URSS-ul la o revenire la valorile naționale, la o ideologie națională. Prima etapă (a anilor '50) este dominată de ceea ce K.Verdery numea ideologia internaționalismului[6], includerea României în blocul țărilor comuniste. Anii '70-'80 se concentrează asupra "producției locale de valori și pe însușirea lor locală: valori românești pentru un aparat românesc... indigenism preferat de conducerea partidului".[7]

Această cercetare va încerca identificarea acestor valori în perioadele menționate pentru a putea contura modelul uman propus spre asimilare școlarilor mici. Trebuie să precizăm că manualele școlare nu pot oferi o imagine completă asupra acțiunii educative. Ele reprezintă doar *instrumentele* pe baza cărora se încearcă reformarea memoriei colective. Ele furnizează indicatorii acesteia, memorie ce fondează și întărește sentimentele de apartenență la grup. Esențial era desigur modul de folosire a manualului în activitatea concretă la clasă, însă a studia acest lucru este aproape imposibil de realizat. Ceea ce putem face este o analiză o ofertei educaționale prin intermediul manualelor școlare.

Manualele de citire din învățământul primar găzduiesc lecții cu conținut istoric, lecții care au rolul de a oferi copiilor primele noțiuni de istorie a patriei. Deoarece în România, niciodată "trecutul nu a fost subiect de flecăreală inofensivă",[8] selecția manualelor istorice considerate semnificative are o deosebită relevanță pentru a descoperi care erau intențiile manualelor. Evenimentele selectate aveau rolul de a deveni "locuri ale memoriei"[9], întocmai cum sunt secvențele într-un montaj cinematografic. Aceste "locuri" spațio-temporale au rolul de a articula pentru început memoria colectivă, în care își vor găsi loc, cu timpul, alte

---

[5] În general acestea sunt neutre din punct de vedere al mesajului ideologic: texte despre anotimpuri, despre viața școlarului, etc. Se constată modificări ale fragmentelor literare ce au ca subiect liderii politici, relațiile cu URSS, eroii naționali.

[6] K.Verdery, *op.cit.*, p. 113.

[7] *Ibidem*, p.109.

[8] R.King, *A History of the Romanian Communist Party*, Standford, 1980, p. 171, apud. K.Verdery, *op.cit.*, p. 238.

[9] Expresia s-a impus prin opera lui Pierre Nora, *Les lieux de memoire*, Paris, 1984.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

cunoştinţe reţinute în timpul orelor de istorie. În perioada pe care o studiem, autorilor manualelor şcolare "le revenea sarcina de a alege dintre nenumăratele momente emoţionale, uneori zguduitoare... din istoria poporului nostru"[10] pe cele mai potrivite pentru jalonarea trecutului istoric. În demersul nostru, vom ţine seama de trei paliere de analiză: mituri istorice, locuri ale memoriei şi eroi naţionali.

1. Secvenţe ale trecutului istoric (mituri istorice şi locuri ale memoriei)

Declaraţiile oficiale trasau rolul istoriei în educarea tinerei generaţii: "Oare cum s-ar simţi un popor care nu-şi cunoaşte istoria, nu ar preţui şi nu ar cinsti această istorie? Nu ar fi ca un copil care nu-şi cunoaşte părinţii şi se simte uneori străin de lume? Fără nici o îndoială că aşa ar fi... Iată de ce noi avem datoria să cunoaştem, să studiem *trecutul de luptă* al poporului nostru".[11]

Ponderea lecţiilor cu conţinut istoric este diferită de la o etapă la alta, iar acest lucru este evident atât la nivelul manualului, cât şi la nivelul programei şcolare.[12] Dar nu numai ponderea este importantă, ci şi selecţia momentelor. Folosirea termenilor "libertate naţională, dreptate socială şi progrese" reflectă direcţiile vizate de autori. Este vorba de o istorie politică şi de evidenţierea naţiunii de primordialitate, specifică protocronismului. Recunoaştem aici ceea ce Marie-Claire Lavabre numea memorie ca "manieră prin care societatea îşi girează propria istorie"[13]. Văzută ca prezent al trecutului", nu numai prin vestigiile rămase şi care nu presupun neapărat conştiinţă, memoria este o evocare a trecutului, accentul punându-se pe reconstrucţie, pe alegere. Astfel societatea instrumentează şi chiar "îşi fabrică" propriul trecut în funcţie de interesele

---

[10] Emil Bâldescu, *Cartea şcolară între tradiţie şi inovaţie*, Craiova, 1981, p.164.

[11] N. Ceauşescu, *România pe drumul desăvârşirii construcţiei socialiste*, vol.1, Buc., 1948, p. 463.

[12] Spre exemplificare, în manualul de citire pentru clasa a III-a, ediţia 1968, din 95 de texte cuprinse, 20 au conţinut istoric (21% din total, procentul cel mai ridicat din toată perioada studiată); Programa şcolară pentru clasele I-IV, Bucureşti, 1975 precizează la p. 27 una din temele prevăzute pentru clasa a III- a: "*Din trecutul de luptă al poporului român pentru libertate naţională, dreptate socială şi progrese.*"

[13] Marie Claire Lavabre, *Entre histoire et memoire: a la recherche d'une methode*, (manuscris), p. 27.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

prezentului. Ceea ce se află în manualele şcolare devine mai degrabă un efect al prezentului. Conţinutul lecţiilor serveşte în acest mod ideologiei naţionale, fabricării unui trecut măreţ ceea ce oglindea astfel că "viitorul trebuia să însemne restituirea, actualizarea în fapt a acestui trecut".[14]

Trebuie făcute însă unele precizări în ceea ce priveşte tematica istoriei românilor reflectată în manualele de citire. Cărţile şcolare reflectă tendinţele istoriografiei româneşti ale acestei perioade. Remarcăm astfel două etape:

- cea a anilor '50 în care sunt valorizate "lupta de clasă şi raporturile privilegiate cu lumea slavă"[15], direcţie ilustrată în lecţii precum *Costea haiducul*, *Răscoala din 1907*, *Vasile Roaită, 23 August*, etc;

- cea de-a doua, naţionalistă, care aduce în prim-plan, pe lângă lupta de clasă, defensiva militară în faţa duşmanului, unitatea naţională şi originea românilor prin lecţii ca *Dacii, Apărarea Sarmizegetusei*, *Giurgiu-Călugăreni*, *Hora Unirii*, etc;

Analizând manualele, am putut constata că evenimentele nu sunt prezentate elevilor în ordinea cronologică a defăşurării faptelor, astfel Cuza este aşezat înaintea lui Mihai Viteazul[16] sau Vlad Ţepeş[17] înaintea lui Gelu Românul, altele fiind interesele autorilor de a aranja lecturile istorice în manual. O posibilă explicaţie ar fi aceea că, la nivelul şcolarităţii, accentul nu cade într-o atât de mare măsură asupra ordonării cronologice a evenimentelor din trecut, ştiut fiind faptul că la această vârstă (şi chiar mai târziu!), noţiunile de cronologie istorică sunt cel mai greu de format.

1.1. ***Miturile istorice.***

a) *Mitul originii.*

Acest prim mit poate fi încadrat în categoria miturilor fondatoare,[18] iar autorii manualelor şcolare trebuie să răspundă la următoarea întrebare: cine sunt strămoşii? Problema se circumscrie raportului dintre elementul dac şi cel roman în constituirea poporului român. Românii sunt mai mult daci sau mai mult romani?

---

[14] Lucian Boia, *Elemente de mitologie istorică românească* (secolele XIX-XX), în *Mituri istorice româneşti,* Bucureşti, 1995, p. 7.

[15] *Ibidem*, p. 8.

[16] În *Citire*, clasa a IV-a, ediţia 1959, (C IV 1959 pentru prescurtare), Cuza la p. 103, iar Mihai Viteazul la p. 167.

[17] În *Limba română*, clasa a II-a, ediţia 1977 (L.R II 1977 pentru prescurtare), Vlad Ţepeş la p. 65, iar Gelu Românul la p. 74.

[18] L. Boia, *op. cit.*, p. 10

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Era previzibil ca această problemă să nu fie pusă în manualele anilor '50-'60. Abia spre sfârşitul deceniului şapte dacii şi romanii "îşi fac loc" în manualele şcolare. Un prim episod în care sunt amintiţi dacii este expediţia făcută de Lisimah "un rege străin" contra lui Dromihaites.[19] Aşadar manualele încep cu dacii... Accentul cade asupra bogăţiei, ajunsă renumită, a pământului dacic: "Lisimah nu-şi adusese destule provizii; ştia cât e de bogată ţara dacilor în grâne, în turme de vite, în miere de albine, în vin."[20] Alte evenimente din istoria dacilor incluse în manualele şcolare sunt războaiele daco-romane, accentul punându-se pe lupta dacilor pentru apărare şi pe rolul lui Decebal (doar în acest context se explică absenţa imaginii lui Burebista):"*popor harnic şi viteaz*" (cum e de altfel şi poporul român în perioada comunistă), dacii "s-au apărat cu vitejie", "nu s-au înfricoşat", reuşind să respingă iniţial armatele romane, dar "au fost copleşiţi de numărul mare al duşmanilor."[21]

În manualele de citire importanţa cea mai mare este acordată *autohtonităţii dacilor*: "din cele mai vechi timpuri, pe pământul patriei noastre, trăia un popor harnic şi viteaz (sintagmă devenită clişeu), numit poporul dac." Etnogenezei românilor i se rezervă o singură lecţie (în toate manualele studiate), elevii aflând că, din "convieţuirea dacilor cu romanii",[22] s-a format poporul român, cele mai multe detalii privind viaţa cotidiană fiind acordate dacilor. Care este concluzia cu care rămâne şcolarul? Că dacii au fost aici din cele mai vechi timpuri, au muncit pentru ţara lor, că s-au luptat "vitejeşte" pentru apărarea ţării, dar datorită inferiorităţii numerice au fost învinşi de romani. Interesant de subliniat ni se pare faptul că, deşi sunt văzuţi ca duşmani, romanii au aceleaşi calităţi ca şi oamenii locului: "erau harnici în timp de pace şi viteji în războaie ca şi dacii."[23] Aşadar originea poporului român este clar definită în manualele şcolare: "noi suntem urmaşii dacilor şi ai romanilor pe care îi numim *strămoşii noştri*".[24]

---

[19] *Dacii nemuritori*, în C III 1977, p. 15.

[20] *Ibidem.*

[21] *Dacii,* în L.R II 1968, p. 15.

[22] *Dacii,* în L.R II 1977, p. 31.

[23] *Ibidem.Strămoşii noştri*, în LR II 1977, p. 28.

[24] *Ibidem.*

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

b) *Mitul unității și al continuității.*

Mitul continuității este prezent în lecțiile cu conținut istoric din manualele de citire. Legitimarea istorică a poporului român este urmată de întemeierea statelor românești. Ceea ce este interesant de remarcat este faptul că lecțiile tip legendă despre întemeierea Țării Românești, a Moldovei și a Transilvaniei dispar complet în deceniul al nouălea. Mitul unității românilor devine așadar mult mai important, locul acestor lecții fiind luat de figura lui Mihai Viteazul, care de altfel apare și pe coperta manualului de istorie pentru clasa a IV-a.[25]

Prezentarea întemeierii statelor medievale românești este învăluită în aura legendei. Pentru Moldova este amintit episodul cu vânarea zimbrului de către Dragoș-Vodă[26], iar pentru Țara Românească descălecatul lui Negru-Vodă.[27] În acest context nu surprinde faptul că românii sunt văzuți ca "mândri puișori de zmei." Acest moment este "exploatat" de către autorii manualelor pentru a articula una din dimensiunile mitului unității:"Cu sute de ani în urmă, țara noastră nu era așa cum este astăzi, mare și puternică. Pe atunci românii trăiau despărțiți în mai multe țărișoare, fiecare cu conducătorul ei, numit voievod".[28] Pentru situația din Ardeal, autorii recurg la *Legenda lui Gelu.* Întreaga evoluție istorică a Transilvaniei este motivată prin moartea voievodului: "Rămași fără conducător, românii au căzut în robia dușmanilor. După foarte multă vreme, într-un război, românii i-au învins pe dușmani și au scăpat pe frații lor de robie."[29] Modul de prezentare a câtorva secole din istorie este de-a dreptul hilar, chiar dacă am acorda circumstanțe atenuante faptului că textul este destinat unor elevi de 8-9 ani.

c) *Mitul vitejiei și eroismului.*

La aceeași lecție, surprinzătoare este și tema dată spre reflecție copiilor: "*Ce s-ar fi întâmplat* cu căpetenia oastei dușmane și cu oastea lui, *dacă Gelu* n-ar fi fost atacat pe la spate?"[30] Se poate observa așadar

---

[25] Pentru detalii ample și semnificative asupra personalității lui Mihai Viteazul a se consulta studiul doamnei Mirela-Luminița Murgescu, *Trecutul între cunoaștere și cultul eroilor patriei. Figura lui Mihai Viteazul în manualele de istorie (1831-1994)* în *Mituri istorice românești*, București, 1995, p. 42-71.

[26] *Dragoș-Vodă* în LR II 1957, p.34 și în LR II 1977, p. 47.

[27] *Legenda lui Negru-Vodă*, în LR II 1977, p. 57.

[28] *Ibidem.*

[29] *Legenda lui Gelu*, în LR II 1977, p. 74.

[30] *Ibidem.*

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

ce se inoculează copiilor în ceea ce priveşte calităţile românilor. Singurele mijloace prin care pot fi înfrânţi oamenii acestor locuri sunt: numărul mare al oştirilor duşmane şi viclenia adversarului. În condiţii de luptă egale românul întotdeauna îşi înfrânge inamicul. Spre exemplificare să vedem versurile lui D.Bolintineanu din lecţia *Preda Buzescu*:

"Ei se bat în spade- spadele se frâng;
Şi se iau în braţe- se smucesc, se strâng.
Când tătarul scoate o secure mică
Şi lovind pe Preda, pavăza îi strică.
Dar el cu măciuca astfel îl lovi;
Încât deodată căzu şi muri.
Iar după aceea oastea românească
Pleacă şi învinge hoarda tătărească."[31]

d) *Mitul luptei pentru independenţă.*

Evenimentele alese pentru ilustrarea acestui mit sunt lupta de la Rovine, cea de la Războieni, Giurgiu-Călugăreni, războiul de independenţă, lupta de la Mărăşeşti. Manualele îl învaţă pe copil că, de-a lungul vremii, românii au ţinut piept duşmanilor, au reuşit să transforme înfrângerile în victorii şi, mai mult decât atât, au fost apărătorii Occidentului: "În vremurile cele mai grele şi cele mai tulburi, poporul român a stat neclintit, cum neclintită stă stânca în mijlocul furtunilor. Şi stând aici şi luptând împotriva *cotropitorilor*, nu s-a apărat numai de sine, ci a înfruntat multe năvăliri şi primejdii care, fără lupta poporului român, s-ar fi abătut asupra popoarelor din apusul Europei şi le-ar fi pricinuit multe nenorociri."[32] În cele numai cateva rânduri putem identifica trei dintre miturile promovate de istoriografia comunistă: al continuităţii, al unităţii şi al salvatorului Europei.

"Construirea identităţii naţionale presupune nu numai evidenţierea propriei individualităţi naţionale, ci şi <<raportarea la ceilalţi>>.[33] Interesant este astfel de văzut cine sunt ceilalţi. Văzuţi în termeni

[31] *Preda Buzescu*, în LR II 1957, p. 84.

[32] D. Almaş şi E. Fotescu, *Istoria României*, manual pentru clasa a IV-a, Bucureşti, 1989, p. 18.

[33] M. L. Murgescu, *Redefinirea memoriei civile colective. Oferta manualelor de istorie din statul român* (1859-1914). *Concordanţe şi convergenţe la nivel european*, (manuscris), p. 83.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

generali, în contextul luptelor de apărare, duşmanii sunt cei care atacă şi jefuiesc Ţările Române: "aceste ţărişoare o duceau greu din cauza duşmanilor, care prădau şi ucideau totul în calea lor".[34] În manualele şcolare duşmanii care apar, cu o frecvenţă diferită, sunt: romanii, turcii, tătarii, nemţii.

Apariţiile cele mai dese în postură de duşmani sunt cele ale turcilor, aceştia fiind văzuţi ca "cei mai aprigi"[35] dintre inamici. Atitudinea românilor în faţa lor este demnă, cel mai potrivit exemplu fiind considerat a fi dialogul- atât de celebru încât a devenit el însuşi un loc al memoriei – dintre Mircea cel Batrân şi Baiazid în Scrisoarea III de M.Eminescu. De asemenea, în cadrul reacţiilor românilor în faţa turcilor se înscrie şi disponibilitatea permanentă de a porni la luptă şi de "a tăia pofta să mai vie pe la noi".[36] Toate confruntările se termină cu biruinţa românilor, chiar şi înfrângerile trebuie transformate în victorii:

"Ştefan se întoarce şi din cornu-i sună;
Oastea lui zdrobită de prin văi adună.
Lupta iar începe... Duşmanii zdrobiţi
Cad ca nişte spice, de securi loviţi."[37]

Luptele cu turcii devin adevărate epopei naţionale care glorifică eroismul şi vitejia românilor. Deşi "câtă frunză, câtă iarbă" turcii sunt învinşi, spre marea ruşine a comandanţilor lor: Baiazid, Mahomed, Hamza-Paşa, Caraiman-Paşa, Marele Vizir Sinan. Imaginile contrastante de după deznodământul luptei de la Călugăreni pun în valoare neta superioritate a românilor: "*Bătrânul, cruntul vizir boceşte* în cortu-i, rupându-şi hainele de pe el. Şi pe când spahii lui tremură tupilaţi prin bălării, din tabăra românilor se înalţă în liniştea nopţii cântece de biruinţă."[38] Ce importanţă mai are pentru autorul acestui fragment faptul că după bătălie, Mihai Viteazul a fost nevoit să se retragă? Autorul manualului a ales din această perioadă istorică numai ceea ce serveşte intereselor prezentului: românii au fost întodeauna viteji, aşa că elevii, viitorul ţării, vor trebui să dea dovadă de aceleaşi calităţi într-o eventuală confruntare armată, pentru că ei se identifică cu tot ceea ce înseamnă naţiune română!

---

[34] *Legenda lui Negru-Vodă*, în LR II 1977, p. 37.
[35] *Muma lui Ştefan cel Mare*, în LR II 1987, p. 53.
[36] *Condeiele lui Vodă*, în LR II 1957, p. 48.
[37] Vezi nota nr. 35.
[38] *Giurgiu-Călugăreni*, în C IV 1987, p. 56.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Tătarii sunt văzuți ca "pustiind totul în calea lor",[39] însă românii datorită binecunoscutelor de-acum calități resping atacurile lor:

"Foc în tătărime dați
Și din țară-i alungați."[40]

Prezentarea evenimentelor celui de-al doilea război mondial îi aduce în manuale ca dușmani pe nemți. Aceștia nu sunt simpli inamici, pentru că odată cu eliberarea "de sub jugul fascist", românii pun bazele unui nou regim social-politic și economic ale cărui efecte elevii le trăiesc. Așadar, șirul dușmanilor externi început cu romanii, se încheie cu hitleriștii.

Dar istoria în manualele școlare nu aminteşte doar inamicii din afara granițelor. Pe parcursul timpului au existat *dușmani interni*. Iar permanenta luptă de clasă îi evidențiază: boierii (ciocoi în lecțiile cu haiduci), nobilii în Transilvania, burghezia (bancherii, fabricanții), chiaburii. Reperele luptei sociale prezentate elevilor încep din 1437 cu amintirea răscoalei de la Bobâlna și se termină cu anul 1933, grevele muncitorilor ceferiști, șirul cuprinzând: momentul 1514 (Gheorghe Doja); anul 1784 cu răscoala lui Horea, Cloșca și Crișan; revoluția condusă de Tudor Vladimirescu din 1821; răscoala țăranilor din 1907.

Un alt subiect prezent în manualele școlare este acela reprezentat de lupta în ilegalitate a comuniștilor români. În cadrul acesteia, autorii optează pentru activități cum ar fi tipărirea manifestelor[41], transportarea și împărțirea lor[42], transmiterea unor mesaje importante celor aflați în închisoare,[43] suferințele celor închiși.[44]

1.2. ***Locuri ale memoriei.***

Analizând lecturile cu conținut istoric din manuale, putem sintetiza care sunt evenimentele "considerate a fi emblematice"[45] pentru societatea românească, elemente care, alături de personaje și simboluri, contribuie la "crearea memoriei naționale" adecvată nivelului de vârstă a școlarilor mici. Departe de a fi simple repere spațio-temporale, acestea se

---

[39] *Legenda lui Negreu-Vodă*, în LR II 1977, p. 37.

[40] *Ibidem.*

[41] *Tipărirea ziarului* "Tanărul leninist" în lecția *Tipograf ilegal*, în LR IV 1961, p. 104.

[42] *Prima misiune*, în LR III 1968, p. 144.

[43] *Băiatul cu mingea*, în C IV 1978, p. 67.

[44] Poezia *Doftana*, în C IV 1959, p.198; Donca Simo, în LR IV 1961, p. 63.

[45] Mirela-Luminița Murgescu, *Redefinirea memoriei colective...*, p. 3.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

transformă în *locuri ale memoriei*. Putem distinge astfel două categorii de simboluri, ceea ce le diferenţiază fiind conotaţiile iniţiale pe care le-au avut. Într-o primă categorie intră:

- *Sarmizegetusa* – locul de apărare al dacilor, capitala şi în acelaşi timp locul ultimei rezistenţe a geţilor. Ea devine în manualele şcolare centrul etnogenezei românilor.

- *Bobâlna* - locul răscoalei din 1437. Devine în manuale punctul de pornire a colaborării între ţăranii români şi maghiari în lupta pentru libertate socială.

- *Doftana* - "cimitir al ilegaliştilor comunişti". Devine simbolul renaşterii României după cel de-al doilea război mondial:[46]

"Doftana, vis urât, Doftană
Din România boierească!
Şi totuşi de pe neagra culme
Fu dat lumii să pornească."[47]

La graniţa celor două categorii am putea situa *Războieniul*, care din înfrângere devine biruinţă, lucru subliniat insistent de manualele şcolare prin două lecturi *Mama lui Ştefan cel Mare* şi *Ştefan cel Mare şi Vrâncioaia*, texte care se repetă în aproape toate ediţiile manualelor.

A doua categorie de locuri ale memoriei sunt acelea în care românul a ieşit învingător, victoria având un răsunet asurzitor:

- *Rovine*;

- *Giurgiu-Călugăreni*. Acestea devin simboluri ale victoriei împotriva turcilor de către români "cuibul acesta de viteji, care de-atâta timp stăteau străji neadormite la porţile Europei apusene şi nu lăsau puterea Semilunei să-şi întindă mai departe-i valurile cotropitoare."[48]

- *Mărăşeşti;*

- *Munţii Tatra*. Devin simboluri ale eroismului ostaşilor români. Contribuţia românilor la înfrângerea Germaniei poate fi privită ca o modernizare a mitului salvării Europei din Evul Mediu. În acest mod vedem întruchiparea destinului mare al unei ţări mici,[49] şi surprindem una din tendinţele istoriografiei comuniste din faza naţionalistă, aceea de a amplifica rolul României în Europa şi de-a acorda o istorie mare acestei ţări mici.

---

[46] Doftana este un simbol asumat de P.C.R; de aceea, alături de alte monumente istorice, fosta închisoare devine obiectiv turistic (de "pelerinaj civil").

[47] *Doftana*, de Mihai Beniuc, în C IV 1959, p. 198.

[48] Al. Vlahuţă, *Giurgiu-Călugăreni*, în C IV 1987, p. 56.

[49] Vezi L. Boia, *Destinul mare al unei ţări mici*, în *Miturile comunismului românesc*, vol. 2, Buc. 1977, p. 19-30.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

În concluzie, putem spune că intenția manualelor era reprezentarea unui trecut glorios, pozitiv, care, străbătut de o permanentă luptă (atât națională, cât și socială) avea ca finalitate o nouă societate, mai bună decât cele trecute, de care elevul trebuia să fie mândru și pe care s-o apere, la fel cum au făcut-o și înaintașii lui.

Făcând o paralelă cu manualele de istorie ale epocii național-socialiste din Germania lui Hitler putem găsi trei puncte comune:

1. ambele societăți se debarasează de datele inutile, concentrându-se asupra esențialului.

2. cunoașterea istoriei trebuie să servească angajamentului politic (și în această primă fază este vorba de înscrierea în Organizația Pionierilor);

3. învățarea istoriei trebuie să pună în valoare "adevărați oameni mari" ai poporului.[50]

2. **Eroi naționali.**

"Eroi au fost, eroi sunt încă
Și-or fi în neamul românesc
Căci rupți sunt ca din tare stâncă
Eroii orișiunde cresc." (Pui de lei)

"Fiecare națiune este o <<comunitate imaginată>> care își clădește identitatea nu numai pe un set de valori, ci și pe o anumită galerie de personaje istorice, care ilustrează grila de valori considerate ca esențiale în socializarea copiilor."[51]

Eroii naționali prezenți în manualele școlare trebuie să devină exemple de urmat pentru elevi, modele de comportament: "Eroii...care și-au închinat viața viitorului luminos al României, lupta lor neînfricată împotriva tiraniei și nedreptăților sunt izvoare nesecate de inoculare a unor idealuri înalte de viață."[52] Acesta este în mod oficial "curriculum vitae" (sau "dosarul de cadre") pe care trebuiau să-l aibe personalitățile istorice, artistice, științifice pentru a fi admise de panteonul neamului. Cerințele nu au fost aceleași în toată perioada studiată de noi, ele

---

[50] Rainer Riemenschneider, *L'enseignement de l'histoire en Allemagne sous le III-e Reich*, Munchen, 1980, p. 410-411.

[51] Jean Lecuir, *Manuels scolaires et memoire historique: reflexions autour d'un sondage*, în *Enseigner l'historie. Des manuels a la memoire,* Berne, 1984, p. 221.

[52] E.Bâldescu, *op.cit*, p. 164.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

evoluând în legătură cu situaţia politică a societăţii româneşti. În perioada anilor '50-'60 cerinţele erau mai dure, eroii naţionali nu trebuiau să-i concureze pe cei sovietici, văzuţi ca "modele ale modelelor", pentru ca, odată cu faza naţionalistă a comunismului românesc, optica asupra eroilor naţiunii române să se schimbe.

2.1. ***Personajele istorice.***

Istoria pe care o învaţă elevul în clasele primare este una puternic personalizată. Vom încerca în cele ce urmează să stabilim o tipologie a personajelor prezente în manuale, de la început făcând observaţia că majoritatea covârşitoare a personajelor sunt văzute în momente de confruntări militare, accentul punându-se pe virtuţile lor militare şi pe caracterul evenimenţial al trecutului istoric.

a) *Strămoşii.* Sunt prezenţi numai în manualele de după jumătatea deceniului şapte. Sunt reprezentaţi de Dromichaites, Decebal şi Traian, manualele de citire omiţându-l pe Burebista.

b) *Întemeietorii.* Dragoş-Vodă, "român mândru şi viteaz",[53] Negru-Vodă şi Gelu Românul, toţi personaje de legendă dispar în manualele deceniului nouă, după ce făcuseră carieră în cele anterioare.

c) *Voievozii, luptători pentru apărarea ţării Mircea cel Bătrân* este perceput ca artizan al victoriei de la Rovine[54] şi ca bun diplomat.[55] Vlad Ţepeş este amintit în confruntarea cu Mahomed II Fatih,[56] cu acest prilej prezentându-se elevilor şi tipul de antierou, trădătorul: Radu cel Frumos, *Ştefan cel Mare*, personajul cu cele mai multe apariţii (vezi anexa nr.1) este permanent învingător în luptele cu turcii.[57] Despre *Mihai Viteazul*, manualele pomenesc episodul Giurgiu-Călugăreni ca pe "cea mai strălucită pagină din istoria românilor".[58]

d) *Domnitorii, ca părinţi-protectori ai neamului*: *Mircea cel Batrân* apare ca un domnitor gospodar, în permanentă legătură cu "cei de jos", la fel şi Ştefan cel Mare care "a hotărât să împartă moşii şi ranguri oştenilor care au luptat cu vitejie. Ţăranii săraci, supuşi boierilor, care săvârşiseră

---

[53] *Dragoş-Vodă,* în LR II 1957, p. 34.

[54] *Mircea cel Bătrân şi Baiazid,* în LR III 1968, p. 33.

[55] *Mircea cel Mare şi solii,* în LR III 1968, p. 57.

[56] *Între Ţepeş şi Mahomed,* în LR IV, 1961, p. 112.

[57] Vezi *Mama lui Ştefan cel Mare şi Vrâncioaia*, prezente în majoritatea ediţiilor.

[58] Aprecierea lui N. Bălcescu în lecţia *Giurgiu-Călugăreni*, în C IV 1987, p. 58. *Condeiele lui Vodă,* în LR II 1957, p. 48.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

fapte mari au ajuns atunci răzeşi, adică ţărani liberi pe pământurile lor".[59] În această categorie este inclus şi domnitorul unirii din 1859: *Alexandru Ioan Cuza*. "Cuza Vodă a fost un domnitor bun. A iubit poporul şi l-a apărat cât a putut de multele nedreptăţi pe care le făceau ţăranilor boierii şi oamenii stăpânirii".[60] Accentul este pus aşadar pe prezentarea antagonismelor de clasă. În ceea ce-l priveşte pe Cuza este remarcată de asemenea şi preocuparea lui în ceea ce priveşte deschiderea şcolilor la sate.[61] Se face cunoscut îndeosebi prin trăsăturile morale, calităţile fizice şi mai puţin prin cele militare.

e) *Ostaşul*. În această categorie intră diferite categorii de militari: de la simplul soldat[62] (de multe ori necunoscut) şi până la generali de armată. Remarcăm prezenţa căpitanului Mihai Viteazul, Preda Buzescu şi apoi o prezenţă feminină: Ecaterina Teodoroiu, cunoscută sub numele de "eroina de la Jiu".[63] Ca general de armată este menţionat Eremia Grigorescu, "eroul de la Mărăşeşti".[64]

f) *Revoluţionarii*. Manualele îi prezintă pe Tudor Vladimirescu, participant la revoluţia din 1821, care luptă împotriva "slujbaşilor stăpânirii boiereşti şi a boierilor asupritori"[65] şi pe Nicolae Bălcescu ce "luptă împotriva nedreptăţilor din ţară."[66]

g) *Eroi ai luptei sociale*. Tipul de luptător pentru dreptate socială, ce poate fi regăsit în absolut toate ediţiile manualelor şcolare este haiducul.[67] Elevii află că "haiducii erau oamenii care nu puteau îndura viaţa chinuită şi batjocura boierilor şi ca să-şi afle libertatea, fugeau în păduri şi se făceau haiduci... şi erau iubiţi de oamenii săraci. Pe mulţi îi ajutau la nevoie cu banii pe care-i luau de la boieri".[68]

---

[59] Citatul continuă: "Pentru această măreaţă faptă poporul l-a iubit şi mai mult pe Ştefan şi l-a urmat cu credinţă în luptele împotriva duşmanilor" în LR III 1968, p. 58. Se încearcă astfel o explicare a adeziunii ţăranilor la politica militară a voievodului. Forţând lucrurile se poate face o comparaţie cu sistemul comunist: răzeşii au pământ, îl urmează pe domnitor; colectiviştii au pământ (dar în colectiv!) şi îl urmează pe Conducător.

[60] *Cuza-Vodă*, în C III 1957, p. 150.

[61] *Cuza-Vodă şi şcoala*, în LR III 1968, p. 101.

[62] Soldatul Eftimie Croitoru, devenit erou în al doilea război mondial, *Un erou*, LR III 68, p. 161.

[63] Singura ei menţiune în C IV 1978, p. 71.

[64] *Nici pe-aicea nu se trece*, în C IV 1978, p. 120

[65] *Tudor din Vladimiri*, LR III 1968, p. 83.

[66] *Ibidem*, p. 95.

[67] Şi nu numai manualele dinainte de 1989. Lecţia *Costea haiducul* se păstrează şi în manualele post- 1989.

[68] *Costea haiducul*, în LR II 1957, p. 119.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Numele personajelor legate de frământările sociale din Transilvania sunt şi ele cunoscute copiilor. Gheorghe Doja şi conducătorii răscoalei din 1784 rămân în memoria elevilor de şcoală primară mai ales prin sfârşitul lor tragic. Lecturile cuprinse în manuale[69] pun accent pe sacrificiul acestor eroi ce luptă pentru dreptate, demnitate şi libertate.

Un alt erou îndrăgit de copii, în special datorită poveştirilor lui Ion Creangă, este Moş Ion Roată, acest "om cinstit şi cuviincios" care "după câte văzuse şi după câte păţise el în viaţa sa, "nu prea punea temei pe vorbele boiereşti şi avea gâdilici la limbă", adică spunea omului verde în ochi, fie cine-a fi, când îl scormonea ceva la inimă."[70]

Vasile Roaită este şi el un personaj în manualele de citire însă numai în cele ale deceniului şase; elevii află astfel de cel care, la 16 februarie 1933, şi-a sacrificat viaţa, dând semnalul grevei muncitorilor de la Griviţa.

h) *Eroii comunişti.* Cărţile de citire din anii '50 aduc în faţa elevilor pe unii membri din "Tânăra Gardă" sovietică, tineri care au luptat în cel de-al doilea război mondial. Dintre aceştia,[71] autorii îl prezintă pe Serioja Tiulenin. Dintre comuniştii români, autorii aleg drept exemplu pe Filimon Sârbu "erou al U.T.C", executat la 19 iulie 1941.[72]

i) *Copiii eroi.* Simbolul pentru acest tip de personaj este Maria Zaharia (Măriuca), eroină din primul război mondial.

Toate aceste personaje întrunesc calităţi care intră în profilul "omului nou" şi servesc cum nu se poate mai bine declaraţiile politice ale momentului: "Învăţaţi, munciţi... fiţi cutezători, preţuiţi strămoşii şi părinţii voştri, acţionaţi permanent în spiritul romantismului revoluţionar, pregătiţi-vă să fiţi întodeauna gata de a vă face datoria..."[73]

2.2. ***Oamenii de ştiinţă şi artă.***

"Omul care ştie carte nu ştie numai pentru el,
ci ştie spre folosul tuturor".[74]

---

[69] Reţinem în acest sens *Răscoala ţăranilor sub conducerea lui Gheorghe Doja*, p.72 şi *Horea, Cloşca şi Crişan*, p. 75, în LR III1968.

[70] *Moş Ion Roată şi Vodă Cuza*, în C IV 1987, p. 50.

[71] Manualele îi prezintă în medalion pe Oleg Coşevoi, Seghei Tiulenin, Iuliana Gromova, Ivan Zemnuhov, Liubov Şveţova.

[72] *Sfârşitul lui Filimon Sârbu*, în LR IV 1961, p. 103.

[73] N. Ceauşescu, *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol.28, Ed.Politică, Bucureşti, 1985, p. 81.

[74] Ion Creangă, în C IV 1959, p. 100.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Indicaţiile date autorilor de manuale surprindeau importanţa modelelor ce trebuiau prezentate elevilor: "Poporul român a dat lumii oameni de ştiinţă şi cultură, care şi-au înscris pentru totdeauna numele în istoria civilizaţiei mondiale...Viaţa lor clocotitoare, mereu în căutare de noi orizonturi, să prilejuiească cărţilor şcolare valorificarea acestor exemple demne de urmat."[75] Iar manualele şcolare, indiferent de perioadă urmează fidel acest îndemn. În ceea ce priveşte, prezenţa sau absenţa unor personalităţi, putem remarca dispariţia după anii '50 a referirilor la personaje aparţinând istoriei culturale universale, în timp ce în manuale rămân numai personalităţi aparţinând spaţiului românesc.

Demersul nostru se va concretiza în încercarea de a alcătui o tipologie a modelelor prezentate elevilor, în funcţie de domeniul de activitate al fiecăruia:

a) *Scriitori*. Pe lângă faptul că autorii manualelor şcolare selectează fragmente literare din operele acestor scriitori, elevul are ocazia de a afla câteva date biografice, fie prezentate succint, fie constituind temele unor lecţii de sine-stătătoare.

Primul dintre scriitori este *Mihai Eminescu.* El a avut un destin fericit, fiind prezent în toate manualele perioadei. Despre el se spune că "lupta pentru luminarea poporului",[76] în ciuda faptului că cei care conduceau atunci ţara "îl lăsau să trăiască în sărăcie, ros de boală şi istovit de muncă".[77] Singurii care-i apreciau atunci lucrările erau "elevii, studenţii şi muncitorii".[78] Spre deosebire, în "prezentul socialist", Eminescu a devenit poet naţional, "mii de oameni citesc şi recitesc versurile lui",[79] iar întreg poporul român cinsteşte numele lui, ca numele unuia din fiii săi cei mai vrednici.[80]

Alături de Mihai Eminescu, este amintit întodeauna şi *Ion Creangă*, atât în calitate de prieten al lui Eminescu, cât şi ca povestitor pentru copii. Un alt scriitor des menţionat este *I.L.Caragiale*, renumit prim modestia lui: "Eu nu obişnuiesc să port haine care preţuiesc mai mult decât mine".[81] În această categorie mai sunt amintiţi, dar acordânduli-se o

---

[75] E.Baldescu, *op.cit.*, p. 164.
[76] În LR IV 1955, p. 60.
[77] În LR IV 1961, p. 126.
[78] *Ibidem.*
[79] În LR IV 1966, p. 139.
[80] *Ibidem.*
[81] Lecţia *Paltonului lui Caragiale*, în LR IV 1956, p. 57.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

mai mică importanță: Vasile Alecsandri, George Coşbuc şi Maxim Gorki (pseudonim literar pentru Alexei Peşkov).

b) *Învățătorul.* Trei mari figuri de învățători sunt prezente în manualele de citire. *Ion Creangă* "cel care a făcut şi cartea pe care trudesc bucherii noştri".[82] *Domnu` Trandafir*, învățătorul lui Mihail Sadoveanu şi *Bazil Drăgoşescu*,[83] "inimosul" dascăl al lui I. L. Caragiale. Prezentarea muncii învățătorului[84] are drept scop trezirea sentimentelor de "dragoste, respect şi ataşament față de şcoală".[85]

c) *Oamenii de artă.* În rândul compozitorilor, autorii îi prezintă pe *George Enescu*, cel mai des menționat,[86] şi pe *Ciprian Porumbescu.* Pictorul cel mai reprezentativ pentru români este *Nicolae Grigorescu*, iar ca sculptor *Constantin Brâncuşi.*

d) *Oamenii de ştiință.* Dintre aceştia sunt menționați *Victor Babeş,* care susține cauza țărănimii,[87] apoi exploratorul *Emil Racoviță*, despre care se spune că "viața de luptă şi de muncă a lui, contribuția adusă de el în ştiință constituie o mândrie pentru poporul român."[88] Un alt explorator, de această dată nu român, este prezent numai în manualele anilor '50: Cristofor Columb.

Printre pionierii aviației mondiale sunt menționați Aurel Vlaicu şi Traian Vuia. Prin aceste exemple se accentuează ideea că românul are o soartă potrivnică pe care o învinge însă. Pentru Aurel Vlaicu, părinții "şi-au rupt de la gură ca să-l dea la învățătură".[89] Astfel este evidențiată antiteza trecut-prezent. O alta, antiteza național-străin este pusă în valoare la prezentarea lui Traian Vuia care "nu avea nici bani, nici prieteni bogați care să-l ajute, aşa cum aveau alți inventatori străini". Cu toate acestea "*cel dintâi din lume*... Traian Vuia a efectuat un zbor cu mijloace proprii la bord"[90]. În acest fel observăm cum se încearcă impunerea unui

---

[82] În C IV 1987, p. 36.

[83] *Ibidem*, p. 53.

[84] Studii privind prezența învățătorului ca personaj în manualele şcolare au fost făcute în istoriografia străină. Vezi articolul *Discretion, Sobriety and Wisdom*: *The Teacher in Children's Book*, în Roy Porter (ed.), *Myths of the Enghlish*, Cambridge, 1992.

[85] *Programele pentru clasele I-IV*..., p. 26.

[86] A se consulta anexa nr. 2.

[87] În C IV 1959, p. 49.

[88] În C IV 1978, p. 38.

[89] În LR IV 1961, p. 80.

[90] În C 1978, p.35. Dar exemplul nu e singular: "mândria pentru români că un fiu al poporului nostru a reuşit să înfăptuiască primul, unul din visurile de până atunci neîmplinite ale omenirii" în LR IV 1966, p. 80.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

"criteriu de determinare a valorii: noţiunea de prioritate... Faptul de a fi primul ar trebui să garanteze recunoaşterea".[91]

Aceste personaje nu sunt prezentate cu un scop pur informativ, ci servesc sferei educative. Se accentuează acele elemente din viaţa lor care pot contribui la sensibilizarea copiilor în direcţia dorită.

Cazul românesc nu este singular[92], "marii oameni" ai neamului trebuie să fie cunoscuţi de elevi pentru ai putea admira, a-i compara cu marile figuri ale omenirii şi, nu în ultimul rând, de a le prelua calităţile pe care le presupune omul nou "înarmat cu cele mai noi cuceriri ale ştiinţei şi cunoaşterii umane".

Nu putem încheia fără a nu remarca faptul că în cadrul acestei istorii personalizate, copiilor li se prezintă un univers în majoritate masculin, exemplele de personaje feminine fiind puţine la număr.

Propunerea unui panteon al figurilor reprezentative ale poporului român conturează profilul identităţii naţionale, care presupune atât raportarea la sine, cât şi la celălalt: "imaginea pe care o avem despre celelalte popoare sau despre noi înşine este asociată istoriei ce ne-a fost povestită cand eram copil. Ea ne marchează pentru întreaga viaţă". [93]

Numai viitorul va putea spune care va fi impactul istoriei asupra micilor şcolari, însă trebuie să precizăm cât de importantă este maniera în care aceasta este prezentată la o vârstă în care se pun bazele formării noţiunilor istorice şi trasează liniile generale ce vor defini termenul de "român" şi "românitate".

---

[91] K.Verdery, *op.cit.*, p. 152. Aşadar nu este importantă situaţia actuală dinr-unul sau altul dintre domeniile ştinţifice, ci faptul că noi am fost primii, evoluţia (sau involuţia) nefiind luate în considerare deoarece nu serveau interesele prezentului.

[92] D.Maingueneanu afirma că: "Istoria Franţei este o mare în care fiecare viitor cetăţean al Republicii poate citi exemple de mari oameni, ale căror virtuţi le poate prelua", *Les livres d'ecole de la Republique (1870-1914) Discours et ideologie*, Paris, 1979, p. 133.

[93] Marc Ferro, *Comment on ranconte l'historie aux enfants a travers le monde entier*, Paris, 1986, p. 7.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

LISTA MANUALELOR UTILIZATE

- Pentru clasa I:

1. *** *Limba română.* Carte de citire pentru clasa I elementară, Ed. de stat Didactică şi Pedagogică, 1956.
2. I. Berca şi E. Pace, *Limba română,* manual pentru clasa I, EDP, Bucureşti, 1966.
3. M. Giurgea, C. Maru şi M. Boştină, Abecedar, Bucureşti, 1972.
4. *Ibidem,* 1976.
5. *Ibidem,* 1986.

- Pentru clasa a II-a:

6. I. Berca et al. *Limba română,* manual pentru clasa a II-a, Ed. de stat Didactică şi Pedagogică, 1957.
7. Z. Albescu et. al. *Limba română,* manual pentru clasa a II-a, EDP, Bucureşti, 1967.
8. M. Anca şi M. Radu, *Limba română,* manual pentru clasa a II-a, EDP, Bucureşti, 1977.
9. E. Constantinescu et al. *Limba română,* manualele pentru clasa a II-a , EDP, Bucureşti, 1987.

- Pentru clasa a III-a:

10. D. Goga şi I. Berca, *Citire*, manual pentru clasa a III-a, Ed. de stat Didactică şi Pedagogică, 1957.
11. D. Goga et al, *Limba română,* manual pentru clasa a III-a, EDP, 1968.
12. I. Şeredean, F. Dituleasa, E. Paveliu, *Citire*, Bucureşti, 1977.
13. *Ibidem,* 1987.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

- Pentru clasa a IV-a:

14. *** *Limba română.* Carte de citire pentru clasa a IV-a elementară, Ed. de stat Didactică şi Pedagogică, 1955.

15. *** *Limba română.* Clasa a IV-a elementară. *Manual pentru şcolile cu limba de predare a minorităţilor naţionale*, Ed. de stat Didactică şi Pedagogică, 1956.

16. D. Goga şi I. Berca, *Citire*, manual pentru clasa a IV-a, Ed. de stat Didactică şI Pedagogică, 1959.

17. *** *Limba română,* manual pentru clasa a IV-a, Ed. de stat Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1961.

18. *** *Limba română,* manual pentru clasa a IV-a, EDP, Bucureşti, 1966.

19, C.Iliescu et al. *Citire*, manual pentru clasa a IV-a, EDP, Bucureşti, 1978.

20. T.Munteanu, *Citire*, manual pentru clasa a IV-a, EDP, Bucureşti, 1987.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Anexa nr. 1

Frecvenţa apariţiei personajelor istorice în manualele studiate

- text -

Nr. crt.	Personajul	Număr de apariţii
1.	Ştefan cel Mare	10
2.	Mihai Viteazul	6
3.	Mircea cel Bătrân[1]	5
4.	Alexandru Ioan Cuza	5
5.	Decebal	4
6.	Traian	3
7.	Preda Buzescu	3
8.	Mama lui Ştefan cel Mare[2]	3
9.	Vrâncioaia[3]	2
10.	Dragoş-Vodă	2
11.	Horea, Cloşca şi Crişan	2
12.	Tudor Vladimirescu	2
13.	Nicolae Bălcescu	2
14.	Mihail Kogălniceanu	2
15.	Moş Ion Roată	2
16.	Maria Zaharia (Măriuca)	2
17.	Filimon Sârbu	2
18.	Serioja Tiulenin[4]	1
19.	Dromihaites	1
20.	Negru-Vodă	1
21.	Gelu Românul	1
22.	Radu cel Frumos	1
23.	Gheorghe Doja	1
24.	Barbu Ştirbei	1
25.	Avram Iancu	1
26.	Elena Cuza	1
27.	Costache Negri	1
28.	Costache Hurmuzachi	1
29.	Ecaterina Teodoroiu	1
30.	Eremia Grigorescu	1
31.	Vasile Roaită	1
32.	Badea Cârţan[5]	1
33.	Sandor Petofi	1
34.	Ernst Thalman[6]	1

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Obs.: Valorile din tabel nu trebuie absolutizate, dat fiind faptul că nu au fost analizte *toate* manualele.

1 – Personajul apare în LR III 1968 cu ambele determinante „Cel Mare" şi „Cel Bătrân".

2 – Apare doar în poezia lui Dimitrie Bolintineanu.

3 – Apare doar în lectura *Ştefan cel Mare şi Vrâncioaia*, desemnând de fapt personajul colectiv.

4 – Apare doar în manualele deceniului şase, fiind un erou sovietic din organizaţia „Tânăra Gardă".

5 – Este un personaj devenit legendă care evocă, la rândul lui, alte personaje, semnificative de reţinut: Decebal, Traian, Ştefan cel Mare, Mihai Viteazul.

6 – Apare într-o singură notă de subsol în LR IV 1961 cu explicaţia „conducător al mişcării muncitoreşti germane omorât de fascişti în 1944". Numele lui este dat Uzinelor de Tractoare din Braşov.

Anexa nr.2

Frecvenţa aparițiilor oamenilor de ştiinţă şi artă în manualele studiate

- text -

Nr. crt.	Personajul	Număr de apariţii
1.	George Enescu	5
2.	Mihai Eminescu	4
3.	Ion Creangă	4
4.	I.L. Caragiale	4
5.	Emil Racoviţă	3
6.	Aurel Vlaicu	3
7.	Nicolae Grigorescu	3
8.	Traian Vuia	2
9.	Constantin Brâncuşi	2
10.	Victor Babeş	2
11.	Vasile Alecsandri	1
12.	George Coşbuc	1
13.	Ciprian Porumbescu	1
14.	Maxim Gorki	1
15.	Lipperskey*	1
16.	Galileo Galilei	1
17.	Cristofor Columb	1

Obs.: Ierarhia nu trebuie absolutizată deoarece nu s-au consultat *toate* manualele.

* Lipperskey este prezent într-o lectură din 1959 fiind prezentat ca fabricant olandez de lentile, a cărui contribuţie a fost esenţială în inventarea ocheanului.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Anexa nr. 3

Frecvenţa apariţiilor oamenilor de ştiinţă şi artă în manualele studiate

- ilustraţii -

Nr. crt.	Personajul	Număr de apariţii
1.	Mihai Eminescu[1]	6
2.	George Enescu[1]	5
3.	Emil Racoviţă	4
4.	George Coşbuc	3
5.	Mihail Sadoveanu[2]	3
6.	Aurel Vlaicu	3
7.	Traian Vuia	3
8.	Nicolae Grigorescu	3
9.	Victor Babeş	3
10.	Vasile Alecsandri	2
11.	Tudor Arghezi	2
12.	Constantin Brâncuşi	2
13.	Ion Creangă	1
14.	Cristofor Columb	1

Obs.: Aceeaşi ca la tabelul din anexa nr. 2.

1- Se constată o inversare a locurilor faţă de fracvenţa apariţiilor în text;

2- Apariţii noi, fotografiile lor însoţesc fragmente literare.

Abstract

IDENTITY PATTERNS IN COMUNIST READERS FROM ROMANIA 1948-1989

The article aims to draw the attention on the national identity components existing in the primary school textbooks during the communist times. This research, investigate the means through which history, as a part from primary school curriculum, can inculcate a set of values around which the national identity is constructed. The study uses the theoretical framework established by Pierre Nora- namely the places of memory-, and the elements of the Romanian historical mythology analyzed by Lucian Boia, -that is the myths of origins, the myth of historical continuity and unity, the myth of heroism and bravery, and the myth of the fight for independence. In addition, the study shows which were the categories of the suitable national heroes who found a place in primary school textbooks, in order to become examples to follow for pupils. The paper uses concrete examples from the textbooks covering the period 1948-1989 and it constitutes a chapter form the author's BA thesis.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

MARILE MITURI ISTORICE ÎN DISCURSUL ORTODOXIST AL CLASEI POLITICE ROMÂNEŞTI

ANDREI ALEXANDRESCU

Acest material îşi propune să urmărească reflectarea unor teme comune de mitologie istorică în politica românească contemporană. Toate acestea au contribuit la constituirea pe agenda politică românească a unui sistem de valori care perturbă transformarea democratică a ţării în numele unor valori în mult mai mare măsură presupuse decât verificate. Este discutabil dacă acest amestec de mitologie politică ar fi putut fi evitat, dar cu siguranţă o investigare a sa este necesară.

Marile teme de mitologie istorică românească sunt prezente în discursul politic. În primul rând se încadrează mitul genezei care afirmă rolul fundamental jucat de religia creştină în formarea poporului român. Acesta este important deoarece justifică alianţa dintre statul naţional şi Biserica Ortodoxă, considerată un sprijin fundamental pentru poporul român şi singura capabilă să-i permită conservarea formulei sale naţionale.

Problema superiorităţii ortodoxiei este o variantă a raportării românilor la ceilalţi şi la rivalitatea dintre mai multe popoare, istoria românilor fiind descrisă ca fiind conflictuală şi, în general, victorioasă. Mitologia străinului ostil este reprezentată prin dezbaterea legată de reprezentanţii de naţionalitate română altor religii. În mod tradiţional, românitatea este descrisă ca fiind întărită de ortodoxie, iar străinii care conviețuiesc cu

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

românii au o altă credință. Din acest motiv, dezbaterea devine foarte dură atunci când se discută statutul uniților și al neoprotestanților, definiți ca români trădători.

Spre deosebire de aceste mituri larg utilizate, problema Revoluției române are un caracter diferit din cauza apropierii istorice a acestui eveniment. Revoluția nu a generat o mitologie propriu – zisă dar elementele deja apărute influențează dezbaterea politică. Programele sale nu au fost dezbătute în politica românească. O primă investigație asupra mitologiei sale, din punct de vedere al rolului Bisericii, va fi propusă de acest material.

1. Naşterea unui popor creştin

Premiza fundamentală de la care izvorăşte orice argumentație în favoarea instituirii unei vieți ortodoxe creştine în România contemporană este cea a moştenirii creştine a poporului român. Cu alte cuvinte, dacă poporul român a apărut pe scena istorică creştin, dacă ortodoxia se numără printre ingredientele fundamentale în fermentația sa etnico-psihologică, a-l priva de ea înseamnă a-i descoperi sistemul imunologic în fața pericolelor interne şi externe. Ne regăsim aici în fața unei foarte complexe situații mitologice. Se întrepătrund în concepția asupra rolului Bisericii în „etnogeneza" românească argumentele fundamentale în favoarea tezelor mitologice istorice româneşti, cu precădere în varianta lor modernă națională. Istoriografia românească are de elucidat problema delicată ridicată de penuria de izvoare istorice scrise care să ofere informații despre situația etnică şi politică de pe teritoriul de astăzi al României şi, cu precădere, despre locuitorii latinofoni, presupuşi a exista aici (de bine de rău, migratorii sunt menționați). Problema a fost acutizată de controversele legate de problema continuității poporului român în zonele unde va fi atestat în mileniul doi. Întrucât aceasta era mai mult o problemă politică şi mai puțin istoriografică şi deoarece în sensul opus, încă din secolul XIX existau argumentări ale maghiarilor ce doreau să pună în evidență drepturi „istorice" asupra Transilvaniei, a dovedi teza continuității a devenit pentru istoriografia românească o datorie politică şi patriotică.

Cercetarea românească a optat pentru punerea în evidență a urmelor arheologice de „viață materială şi spirituală" şi a stabilit o legătură între

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

populaţia daco-romană (românească) şi riturile de acest fel ce păreau să indice o descendenţă din ceea ce existase în fosta provincie romană, Dacia[1]. În acest cadru, apelul la urmele creştine a fost aproape firesc. Cercetările arheologice au dat la iveală diferite obiecte paleocreştine în aşezările si necropolele de pe teritoriul de azi al României. Ele au fost în general atribuite daco-romanilor în virtutea premizei privind implantarea substanţială a creştinismului la un nivel cronologic ce se termină la Împăratul Constantin. De exemplu, donariul de la Biertan este atribuit strămoşilor noştri fără ezitare în virtutea caracterului său creştin şi a unui nume cu rezonanţă latină deşi zona respectivă este una cu puternică prezenţă gepidică şi s-au găsit obiecte de cult creştin ce pot fi atribuite cu siguranţă gepizilor, care erau creştini.

Reprezentanţii bisericii au pus în evidenţă acest lucru. Ei arată că cercetarea istorică laică simte nevoia de a folosi pentru această perioadă din plin urmele paleocreştine pentru a argumenta prezenţa protoromânilor pe teritoriul României[2]. Aceasta înseamnă că ea admite implicit teza poporului „născut creştin".

Aflată în legătură cu mitul istoric fundamental al continuităţii[3] nu este de mirare că această idee a devenit o obsesie. Şi în prezent acest mit marchează dezbaterile Parlamentului României. Ideile forţă sunt: cultura ortodoxă şi legislaţia creştină, complotul străin, coerciţie pentru renaşterea morală pe filiera creştină.

Legea învăţământului a fost adoptată în iunie 1995 şi legiferează ceea ce s-a numit generic „reforma învăţământului". Ea face referiri clare la învăţământul religios căruia îi dă caracter obligatoriu la anumite clase. Potrivit articolului 9, planurile învăţământului primar, gimnazial, liceal şi profesional includ religia ca disciplină şcolară. La ciclul primar ea este obligatorie, la cel gimnazial este opţională, iar la cel liceal şi profesional este facultativă. În înţelesul legii (art.15) învăţământul primar cuprinde clasele I-IV, cel gimnazial clasele V-VIII iar cel liceal clasele IX-XII. Tot la problema religioasă face referire art. 11 care interzice explicit în învăţământ prozelitismul religios.

În dezbaterile Senatului României un singur vorbitor s-a opus obligativităţii religiei şi acela s-a declarat liber cugetător. În rest argumentaţia senatorilor a cuprins o paletă foarte largă de mituri privind

---

[1] Lucian Boia – *Istorie şi mit în conştiinţa românească,* Bucureşti, 1997, p. 133-145

[2] Antonie Plămădeală – *Românitate, continuitate, unitate,* Sibiu, 1988, p. 177-178.

[3] Lucian Boia - *op.cit.*, p. 123-144.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Biserica Românească. Mai trebuie menționat faptul că nu a fost contestată ideea de a introduce învățământul religios, dezbaterea având în vedere doar caracterul său obligatoriu și ciclurile de învățământ unde să se aplice.

Pentru Alexandru Paleologu „studiul religiei obligatoriu în cursul primar este un lucru de la sine înțeles".[4] În continuare, el pledează pentru obligativitate și în gimnaziu și în ultimele clase adică la un nivel de învățământ și cunoaștere mai dezvoltat. Argumentul este că „incultura e fantastică pentru că pe mine mă uimește la foarte mulți intelectuali, nu numai români, incultura biblică aproape scandaloasă." Observăm că sunt introduse simultan nuanțe de denunțare a intelectualității laice și a soluțiilor neromânești. Această asociere nu este întâmplătoare, întrucât partizanii specificului național au tendința de a asocia aceste atribute descriind pe intelectualul european ca fiind „de nicăieri".

În general, legiuitorul român acordă o înaltă prețuire punctelor de vedere ale bisericii. Un raport al Comisiei juridice al Camerei Deputaților arată că: „în concepția inițiatorilor, temeiul reglementărilor penale în România trebuie să fie fundamentat pe valorile moralei proprii societății românești așa cum a evoluat ea de-a lungul secolelor și mileniilor, și ne referim îndeosebi la valorile moralei creștine, care nu sunt proprii numai poporului român ci sunt proprii și tuturor națiunilor civilizate, evoluate ale Europei, pentru care morala creștină, indiferent de confesiunea religioasă este elementul decisiv".[5] Acest text ne amintește îndeaproape de Monahul Ioasaf care spune că „relația dintre conducători și supuși trebuie să fie îmbibată de ideile creștine" iar „principiile creștinismului adevărat trebuie să fie faruri călăuzitoare și pentru conducători și pentru supuși".[6]

În cadrul dezbaterilor la legea învățământului o parte importantă a cuprins-o o discuție cu caracter istoric. După ce senatorii Tănase Pavel Tăvală și Teodor Ardelean au pledat pentru obligativi-tatea religiei[7] pentru ca tinerii să-și dea seama de problemele vieții și deoarece religia „este una din disciplinele care pot forma cel mai mult", senatorul Vasile Strâmbu

---

[4] *Monitorul Oficial,* partea II, an VI, nr. 121 , 23 iun 1995, p. 18.

[5] *Monitorul Oficial,* partea II, an VII, nr. 137, 14 sept 1996, p. 11.

[6] Monahul Ioasaf – Întru apărarea ființei neamului și a bisericii strămoșești, București, 1990, p. 23-26

[7] *Monitorul Oficial* partea II, an VI, nr. 121, 23 iunie 1995, p. 18-19.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

introduce în dezbateri ideea că am fost „primii încreştinaţi în această zonă".[8] Tot acum, se face prima apropiere de istorie. Având în vedere că nu este tocmai constituţional ca religia să fie obligatorie, el propune ca să se introducă o istorie a Bisericii creştin ortodoxe „care s-ar lega foarte bine de istoria naţiunii române, care istorie porneşte de pe la anul 600 când noi am fost încreştinaţi de Apostolul Andrei. (sic)" Imediat este adusă în discuţie legătura dintre biserică şi continuitatea poporului român pe acest teritoriu.

De vreme ce în dezbaterea politică românească apelul la istorie este foarte frecvent eroarea comisă a declanşat dezbateri imediate. Preşedintele de şedinţă Ioan Solcanu (PDSR) menţionează imediat: „creştinarea poporului român a început în secolul I cu apostolul Andrei şi a continuat apoi în secolele II şi III, în perioada stăpânirii romane care a avut o creştinare masivă".[9] Fireşte că în secolul I, nici chiar acceptând teza despre amestecul daco-roman, poporul român nu exista deoarece Dacia era liberă. Această afirmaţie este în concordanţă cu lucrările de istorie bisericească care arată că mărturiile despre existenţa unei organizaţii ierarhice bisericeşti în spaţiul carpato-danubiano-pontic datează încă din secolele II şi III când a avut loc „un veritabil proces de cristalizare organizatorică".[10] „Dezbaterea" istoriografică nu se putea însă opri aici. Senatorul Nistor Bădiceanu (PNŢCD) simte nevoia să ceară „instrucţia religioasă şi nu îndoctrinarea pentru ca să nu mai existe un parlamentar în România care să spună că am fost încreştinaşi în nu ştiu ce secol. Noi ne-am născut creştini!".[11]

Altă temă care necesită atenţia senatorilor este problema unui complot străin. Arătând că suntem „un popor care-şi datorează existenţa şi supravieţuirea religiei pe care a îmbrăţişat-o" senatorul Bădiceanu concluzionează : „Discutăm astăzi pe o serie întreagă de valori care au fost fundamentale pentru acest neam. Pe cine servim cu această liberă cugetare?".[12] În alertă fusese şi antevorbitorul Mihai Buracu (PNŢCD) care

---

[8] *Monitorul Oficial* partea II, an VI, nr. 121, 23 iunie 1995, p. 20.

[9] *Ibidem.*

[10] Nestor Vornicescu – Primele scrieri patristice în literatura română din sec. IV - VI, Craiova, 1992, p. 367.

[11] *Monitorul Oficial* partea II, an VI, nr. 121, 23 iunie 1995, p. 21.

[12] *Ibidem,* p. 21.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

considera că: „într-un moment în care tineretul din toată lumea este asaltat de forţe duşmănoase, plăcute în sine dar duşmănoase din punct de vedere spiritual" el nu poate fi lăsat fără repere.[13]

Problema constrângerii în a învăţa religia şi a organiza renaşterea morală trebuie interpretată în cadrul unei dezbateri mai ample privind posibilitatea omului ca prin costrângere să beneficieze de un câştig moral. Necesitatea forţării introducerii binelui este introdusă de Matei Boilă (PNŢCD): „Dar dacă nu se oferă copiilor posibilitatea de a opta şi se lasă studiul religiei facultativ, atunci foarte mulţi din dorinţa de a bate mingea în timpul acesta nu vor merge la aceste ore şi vor pierde".[14] Întrucât iniţiatorul Liviu Maior (PDSR) avea îndoieli în privinţa constituţionalităţii obligativităţii de a participa la aceste ore, intervine din nou Nistor Bădiceanu care arată că este vorba de o constrângere a libertăţii elevului şi în a-l forţa să înveţe să scrie şi să citească. În concluzie „trebuie să-i obligăm pe aceşti copii să înveţe şi religie".[15]

2. Superioritatea ortodoxiei

Potrivit ziarului România Liberă, România este cea mai religioasă ţară din lume deoarece 99% din locuitori declară că sunt practicanţi ai unei religii. Dintre aceştia 86,6 % sunt ortodocşi.[16] Am arătat că ortodoxia este asimilată cu un set de valori inalienabile, transmise de istorie şi care dau în foarte mare măsură însăşi substanţa poporului român. Dacă nu ar fi ortodox poporul român ar fi altfel. Acum se ridică întrebarea privind raportul dintre ortodoxie şi alte ipostaze ale religiei creştine, în primul rând variantele sale catolică şi protestantă. Ea poate fi formulată cam în următorii termeni: există o superioritate confesională (morală) a românilor? Atât paradigma identitară de

[13] *Ibidem.*
[14] *Ibidem*, p. 20-21.
[15] *Ibidem*, p. 21-22.
[16] "România liberă", 1995, 22 iulie, p. 1.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

nuanță interbelică cât și cea național-comunistă au răspuns ferm și pozitiv. Este vorba despre faptul că ortodoxia este adevăratul creștinism. Afirmațiile de acest tip sunt periculoase pentru că nasc condiții pentru intoleranță.

În cadrul dezbaterilor la Legea învățământului a apărut la un moment dat observația că este o exagerare faptul că se propune obligativitatea studierii religiei la clasele superioare. Ministrul învățământului, Liviu Maior (PDSR), deja căuta să tempereze patriotismul senatorilor avertizând că „suntem singura țară din Europa care am adoptat un asemenea amendament pentru învățământul liceal".[17] Există la nivelul inițiatorului părerea că o extindere largă a obligativității ar fi dus la o coliziune cu normele constituționale. În aceste condiții, senatorul Florin Rădulescu Botică (PDSR) propune ca materia Religie să fie opțională cu Istoria Religiilor ceea ce ar introduce noțiunea de comparație între religii. Credința ortodoxă fiind singura viabilă, senatorul vede aici calea de a deschide un drum elevilor către ea: „Ca ortodox eu cred că aceste comparații îl vor conduce spre ortodoxie".[18]

Aceeași convingere o exprimă Alexandru Paleologu (PNL) într-o cronică la lucrarea „Nostalgia Ortodoxiei".[19] Această carte este mărturia unui cleric romano-catolic care a devenit ortodox. Senatorul consideră că „interesant este faptul că, într-adevăr, el spune că nu este o convertire de la romano-catolicism la ortodocsie ci este pur și simplu o revenire acasă a unui creștin occidental." Afirmația necesită o lămurire cu caracter istoric deoarece ea singură este excesivă : „Creștinismul occidental a ținut multă vreme de creștinismul bizantin centrul politic și doctrinar al Creștinismului privit în ansamblul său". Aceasta permite o concluzie ce este în același timp și o judecată de valoare. Vorbind despre Răsărit, el spune că „doar el păstrează nostalgia originilor, adică a culturii creștine universale care a fost ortodoxă și care a avut nucleul în răsărit." O scenă politică pe care un senator liberal se exprimă cu accente anti-occidentale pornind de la argumentul superiorității Bisericii românești are cu siguranță mari probleme de identitate.

---

[17] *Monitorul Oficial* partea II, an VI, nr. 121, 23 iunie 1995, p. 25.

[18] *Ibidem,* p. 24.

[19] "România liberă", 1995, 28 octombrie, p. 2.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

3. Creştinii devianţi

Un alt mit de maximă importanţă pentru românitate este cel al unităţii. Valoarea Bisericii Ortodoxe ca factor de unitate a fost depistată de ceva vreme şi a fost exploatată ca atare. Istoriografia română a fost pusă în secolul XIX în conexiune cu mişcarea naţională şi, întrucât aceasta din urmă stabilise ca obiectiv primordial unitatea statului naţional, a fost „vânată" prin istorie orice urmă de conştiinţă comună românească. Rolul Bisericii se înscrie aici: ea a fost multă vreme aceeaşi pentru toţi românii cel puţin în varianta mitologică. De aceea, este necesară combaterea acelora care atentează la binomul ortodoxie-românitate. În trecut aceştia ar fi fost greco-catolicii iar acum sunt unele secte neoprotestante.

Situaţia Bisericii Greco-catolice a necesitat o rezolvare imediată. Ea avusese o situaţie de ilegalitate sub regimul comunist dar situaţia nu putea rămâne aşa. În România, Biserica Greco-Catolică a fost declarată ilegală prin decretul 358 din 1948 după ce în prealabil avusese loc „revenirea de la Cluj" când unii clerici au devenit ortodocşi. Cei care au dorit să rămână în continuare uniţi au suferit toată prigoana pe care statul comunist era capabil să o declanşeze.

Statutul Bisericii Greco-Catolice a făcut obiectul dezbaterii CPUN încă din aprilie 1990 după ce decretul lege nr 9 din 1989 abrogase decretul 358. Legiuitorul avea sarcina să rezolve atât problema statutului Bisericii Greco-Catolice cât şi situaţia juridică a patrimoniului ce i-a aparţinut. În privinţa acestuia din urmă se disting două situaţii: lăcaşurile de cult au fost atribuite Bisericii Ortodoxe şi sunt acum proprietatea parohiilor acesteia ce au personalitate juridică; bunurile materiale de altă natură, imobile, au revenit în cea mai mare măsură statului având o altă situaţie juridică: şcoli, licee, internate, locuinţe, terenuri etc. Decretul lege 126 din 24 aprilie 1990 menţine această diferenţiere. După ce abrogă din nou decretul 358 din 1948 hotărăşte ca bunurile preluate de stat cu excepţia moşiilor şi cele aflate în proprietatea statului, se restituie Bisericii Unite cu Roma (greco-catolice) iar pentru cele preluate de Biserica Ortodoxă Română se instituie comisii mixte pentru a rezolva litigiile „ţinând seama de dorinţa credincioşilor din comunităţile ce deţin aceste bunuri". Statul se angajează să sprijine construcţia de lăcaşuri de cult acolo unde ele sunt insuficiente.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Nici până acum diferendele între cele două biserici nu au fost rezolvate. Prin HGR nr. 466 din 19 august 1992 au fost aprobate propunerile Comisiei Centrale pentru inventarierea bunurilor proprietatea statului, foste proprietăţi ale bisericii unite cu Roma (greco-catolică) şi predarea acestora către ea. Lista anexată cuprinde 80 de imobile. Dintre acestea opt aparţineau unor societăţi comerciale, 17 învăţământului, 44 Administraţiei Publice Locale, 4 erau spitale, 4 aparţineau Administraţiei Publice Centrale, unul Ministerului Culturii, unul Cooperaţiei şi unul deja Bisericii Unite. Dintre acestea 30 erau imobile de locuit iar şcolile şi spitalele îşi păstraseră destinaţia de dinainte de 1948. Pentru nouă se precizează că se vor preda fără adausurile de după 1948 iar pentru trei terenuri ocupate cu blocuri se hotărăşte înlocuirea lor cu alte amplasamente potrivit legii 18 din 1991 privind fondul funciar. Nu este însă prevăzută nici o despăgubire. În schimb situaţia bisericilor nu a fost rezolvată nici până acum. Biserica Ortodoxă refuză restituirea lor şi majoritatea acestor divergenţe au ajuns la tribunal.

În 1990 dezbaterile din CPUN au fost înverşunate. Ele au căpătat ca de obicei tenta unei polemici istorice: a fost bună pentru România Biserica Unită? Cei ce iniţiaseră proiectul au pus în evidenţă meritele uniţilor în lupta pentru emanciparea naţională a românilor transilvăneni.[20] Răspunsul a venit din partea lui Mihai Iacobescu (FSN) care a susţinut că „această biserică greco-unită care iniţial s-a voit o unealtă a habsburgilor şi românii au transformat-o într-o unealtă de luptă a lor". El arată că „în Transilvania, în Banat şi în Bucovina ea a fost Biserica Oficială a cuceritorilor. Biserica reală a poporului a fost Biserica Ortodoxă".[21] Avem aşadar enunţate pe scurt toate calomniile la adresa Bisericii Unite.

Instituţia iniţiatoare era reprezentată de Ion Iliescu. Acesta pledează pentru forma decretului aşa cum a fost adoptat şi respinge propunerea de a fi restituite şi bisericile cu argumente ... liberale. Mai întâi că nu mai există credincioşi uniţi. Preşedintele tocmai vizitase Maramureşul unde a găsit numai ortodocşi evlavioşi: „În nici un sat din Maramureş nu mai există parohii greco-catolice".[22] Mai departe este dezvoltată teza că statul nu poate

[20] *Monitorul Oficial*, partea II, an I , nr. 16-17, 30 aprilie 1990, p. 30.
[21] *Ibidem* p. 32.
[22] *Ibidem*, p. 31.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

legifera decât pentru bunurile pe care le deţine. Parohiile sunt persoane juridice, pentru ele nu se legiferează deoarece statul respectă proprietatea: „Dumneavoastră vă pronunţaţi împotriva unor abuzuri, când statul a intervenit arbitrar în treburile Bisericii şi vreţi să procedaţi cu aceleaşi metode acum, prin decret de stat să stabilim noi ce vreţi să realizeze bisericile".[23]

De asocierea cu trădătorii României, Greco-Catolicii nu au scăpat însă. Atunci când Parlamentul a dezbătut Tratatul cu Ungaria, problema confesională a produs discordie încât ministrul de externe de atunci Teodor Meleşcanu (PDSR) a evocat posibilitatea luării în consideraţie şi a patrimoniului Bisericii Romano-Catolice. Petre Ţurlea, vorbind despre negocierile interbelice cu Sfântul Scaun, arată că „profitând de deruta creată la sfârşitul guvernării Iorga în 1932 conducătorul delegaţiei române la convorbirile cu Sfântul Scaun, greco-catolicul Valer Pop a trădat interesele românilor". În concluzie, Teodor Meleşcanu este întrebat dacă vrea să intre în istorie alături de „trădătorul greco-catolic Valer Pop".[24]

Un pericol permanent denunţat este cel venit din partea neoprotestanţilor. Dinamismul lor stinghereşte Biserica Ortodoxă iar articolul 11 din Legea învăţământului ce interzice prozelitismul religios este îndreptat în primul rând împotriva lor. În cazul dezbaterilor parlamentare Liviu Maior a precizat acest sens: „la orele de religie, prin tot felul de mijloace, se caută convertirea de la un cult religios la altul, ceea ce nu este admisibil".[25]

El a fost contestat de pe două poziţii : cea democratică şi cea ateistă. Prima a fost reprezentată de Nicolae Manolescu (PAC) care a semnalat faptul că însăşi predarea obligatorie a religiei constituie un prozelitism şi atunci îşi exprimă neînţelegerea faţă de cum se va face deosebirea între predarea obligatorie şi prozelitism. Răspunsul a venit din partea lui Emil Tocaci (PNL), membru în Comisia pentru Învăţământ care construieşte o noţiune ce ar putea fi considerată un fel de religie naţională a elevilor, cea cu care ei se nasc, un tatuaj social: „orele de religie în şcoală se fac în religia în care copii sunt înainte de a deveni elevi".[26]

---

[23] *Ibidem.*

[24] *Monitorul Oficial,* partea II, an VII, nr. 150, 27 sept 1996, p. 3.

[25] *Monitorul Oficial,* partea II, an VI , nr. 103, 8 iun, 1995.

[26] *Ibidem.*

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Atitudinea ateistă a fost reprezentată de Adrian Constantin Pitca care se declară ateu şi în consecinţă doreşte să nu opteze pentru nici o religie pentru copii săi. Încă din cadrul dezbaterilor generale ale legii, Liviu Maior declarase că „ateismul este tot un cult religios",[27] deşi în redactarea finală nu este clar dacă părinţii vor putea opta pentru acest „cult" în vederea educaţiei „religioase" a copiilor lor. Având în vedere că şcolile moderne de drept admit interpretarea normelor juridice în sensul ducerii mai departe a dorinţelor legiuitorului, nu este exclus ca pe viitor tribunalul să ordone introducerea acestei materii. Desfăşurarea dialogului Pitca-Maior oferă un tablou al dezbaterii. Senatorul se exprimă astfel: „vă întreb eu pe dumneavoastră ce vor face copii mei în situaţia în care nu vor participa la orele de religie? Vor fi declaraţi repetenţi." Răspunsul ministrului învăţământului a fost următorul : „vreau să vă întreb şi eu pe dumneavoastră, când v-aţi botezat v-aţi dat acordul ? (râsete)".[28]

Grijile faţă de soarta Bisericii expusă atacurilor sunt aşadar puse în aceeaşi termeni ca şi la monahul Ioasaf care vorbise despre cei ce „mânuiesc din umbră" pe cei turbulenţi din biserică ce-l contestă pe Patriarh şi care sunt caracterizaţi ca „forţe de factură religioasă din afara graniţei noastre, străine de duhul strămoşilor noştri creştini ortodocşi".[29] Această temă este în conexiune cu o variantă a celei a complotului deoarece aceşti sectanţi sunt uşor de asimilat temutelor forţe obscure, invizibile dar redutabile. Omul politic liberal Constantin Bălăceanu - Stolnici (PNL) crede că „Biserica Ortodoxă Română este supusă unei subtile operaţiuni distructive de către cei ce se izbesc în eforturile lor de prozelitism de prezenţa bisericilor sacramentale".[30] Anterior România Liberă se întreba „ce deranjează mai mult, faptul că se face religie în şcoală sau faptul că practic aproape 90% dintre copii cunosc creştinismul în expresia sa răsăriteană, dreptmăritoare şi credem noi autentică ?".[31]

---

[27] *Ibidem.*

[28] *Monitorul Oficial,* partea II, an VI, nr. 136, 6 iulie 1995.

[29] Monahul Ioasaf - *op.cit*, p. 38.

[30] *România liberă*, 1995,7 oct. p. 2.

[31] *România liberă* , 1996, 16 sept. p. 2.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

4. Revoluția creștină

După 1989 a apărut ideea că revoluția română din decembrie ar fi avut un caracter creștin ortodox. Ea și-a făcut loc mai întâi printre reprezentanți ai ierarhiei și apoi printre naționaliști. Încă în februarie, Mircea Păcuraru, un istoric apropiat punctelor de vedere ale Bisericii Ortodoxe Române argumenta împotriva uniților că revoluția a fost mai ales ortodoxă: „sângele vărsat de atâția tineri botezați în religia ortodoxă cere unitate, frăție și dragoste întru slujirea lui Hristos și a neamului românesc atât de mult oprimat. Ar fi o impietate față de memoria lor ca să mai reluăm vechile diferende confesionale de altădată, atât de păgubitoare pentru unitatea noastră națională și bisericească".[32] Ulterior Dan Zamfirescu a putut vorbi despre o „revoluție profund creștină" care a distrus „cuplul demoniac".[33]

Acest punct de vedere este contestabil iar faptul că încă nu există reflecții politice asupra revoluției din 1989 este regretabil. Dincolo de binecunoscutele enigme există și sensuri ale revoluției care nu pot fi ignorate și nici răstălmăcite. Pentru a putea mai bine vorbi despre revoluția română este oportună o privire asupra a ceea ce s-a întâmplat în alte țări în momente similare.

Probabil că decembrie 1989 seamănă destul de bine cu octombrie-noiembrie 1956 la Budapesta. În ambele cazuri, mulțimile au invadat străzile și au impus la putere lideri comuniști căzuți anterior în dizgrație pentru tendințele lor de a reforma sistemul. Deznodămintele diferite contează prea puțin. În cazul ungar problema centrală a fost căutarea unei noi legitimități. Una a fost oferită de cardinalul primat Mindszenty. El a denumit evenimentele „război de independență" subliniind ca Ungaria avea tradiții și valori acceptate, ordine socială legitimă iar catastrofa era cauzată de pierderea independenței.[34] Celălalt răspuns la întrebarea privind legitimitatea a fost unul „mai mult decât liberal". Gânditorul socialist liberal Bibo a arătat că „23 octombrie a însemnat instituirea unei noi legitimități revoluționare pe care a interpretat-o ca un act istoric ce a pus definitiv capăt atât dictaturii comuniste cât și dictaturii conservatoare în Ungaria, a fost ziua primei

[32] *România liberă*, 1990, 11 feb. p. 2.
[33] Dan Zamfirescu - *Războiul împotriva poporului român*, București, 1993, p. 171.
[34] Agnes Heller, Ferenc Feher - *De la Ialta la Glasnost*, Timișoara, 1993, p. 108.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

revoluţii maghiare radicale democrate victorioase".[35] Combătându-l pe Mindszenty, Bibo a arătat că o constituţie democratică „nu este o expresie abstractă a libertăţii, drepturilor şi datoriile ci expresia lor bazată pe un anumit tip de consens care a precedat-o şi i-a dat naştere." El a presupus în 1956 că regulile „erau socialiste în măsura în care urmăresc să menţină într-o formă esenţial modificată relaţiile de proprietate instaurate după expropriere şi prin democratizare chiar să le accentueze caracterul socialist".[36]

A vorbi despre „un consens" în formare la Bucureşti în decembrie 1989 este greu deoarece acest concept a fost folosit de Ion Iliescu şi a fost considerat un indiciu al lipsei sale de spirit democratic. Deşi Ion Iliescu a scris două cărţi despre decembrie 1989 el nu explică acest concept şi de aceea nu putem şti dacă a vizat îndepărtarea opoziţiei sau se referea la valorile fundamentale şi la necesitatea sprijinirii unui regim nou, bazat pe ideile revoluţiei.[37] În faţa acestei dileme optăm pentru conceptul de consens aşa cum a fost explicat la Bibo şi nu în cel neclar al lui Ion Iliescu.

Aşadar întrebarea este dacă în decembrie 1989 consensul în formare era creştin-ortodox. Răspunsul este fără îndoială negativ. Patriarhul a venit la televiziune după câteva zile iar revoluţionarii au avut tendinţa mai degrabă să conteste biserica, mai ales cei de la Timişoara care aveau în vedere evenimentele din faţa uşilor Catedralei. Biserica Ortodoxă nu a fost la originea evenimentelor şi nu a participat nici înainte la rezistenţa anticomunistă aşa cum s-a întâmplat în Polonia.

În mod incontestabil programul revoluţiei nu vorbeşte despre Biserică, despre credinţă sau despre regenerarea morală prin ortodoxie. Revoluţia română a avut de fapt două programe politice concurente. Primul dintre ele a fost cel prezentat în noaptea de 22 decembrie la televiziune şi la radio de Ion Iliescu.[38] Deşi guvernarea instituită ulterior a fost mai puţin liberală decât cele zece puncte de atunci, alegerile au arătat că în mod destul de clar că acesta a fost programul cu care s-a identificat majoritatea românilor care au

---

[35] *Ibidem*, p. 108-109.

[36] *Ibidem*, p. 121-122.

[37] Ion Iliescu - *Revoluţie şi reformă*, Bucureşti, 1994; idem - *Revoluţia trăită*, Bucureşti, 1995.

[38] Ion Alexandrescu, Ion Bulei, Ion Scurtu – *Partidele politice din România 1862-1994. Enciclopedie,* Bucureşti, 1997, p. 355-358.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

participat la revoluție sau au avut măcar impresia că participă.[39] Decretul lege din 26 decembrie privind constituirea, organizarea, funcționarea Consiliului FSN și a Consiliilor teritoriale ale FSN nu face mai mult decât de a menționa în program „libertatea cultelor" prevedere care din punctul de vedere al Bisericii este defavorabilă. De altfel, vorbind despre acele zile Ion Iliescu nu face nici o mențiune referitoare la Biserică.

Cel de al doilea program al revoluției a fost Proclamația de la Timișoara.[40] Acest text în 13 puncte a avut scopul de a concura programul Frontului și era în același timp o mărturie autentică despre revoluția de la Timișoara. El spunea răspicat că aici au fost alături oameni din toate categoriile sociale (art.2), de toate vârstele (art.3), de toate naționalitățile (art.4). Ea avea un puternic caracter anticomunist, ceea ce o diferențiază radical de Comunicatul CFSN, prin proclamarea acestui obiectiv al revoluției (art.1), prin dorința de a interzice provizoriu activitatea politică a foștilor demnitari comuniști (art.8) prin avertizarea în legătură cu prejudecățile comuniste (art.6) prin dorința de a integra exilul românesc (art.12) și prin prevederea expresă ca ziua națională să nu fie legată de comunism nici măcar prin a-i aminti căderea (art.13). Nici acest program nu face nici o referire la Biserică.

Avem deci un consens în formare care nu este ortodox, programele revoluției nu vorbesc despre Biserică. Reprezentanții acesteia nu au participat la elaborarea lor și dealtfel nici la revoluție. Aceasta înseamnă că Biserica nu are nici o legătură cu evenimentele din 1989.

Încheiere

Dezbaterea înverșunată legată de problema rolului religiei ortodoxe în societatea românească ține în mod evident de o confuzie a valorilor și de o dezorientare generală a clasei politice, car e nu a putut construi o agendă proprie, de dezvoltare democratică a României. În acest climat tulbure, au fost speculate anumite tendințe anti-occidentale care existau în societatea românească și care au primit în mod regretabil binecuvântarea Bisericii.

---

[39] Alina Mungiu - *Românii după 1989. Istoria unei neînțelegeri.*, București, 1995.
[40] „România liberă", 1990, 20 martie.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

În mod esențial problema este generată de o imposibilitate a clasei politice a vorbi despre esențial în societatea românească. Neavând capacitatea de a identifica problemele serioase, clasa politică se complace în dezbateri sterile, despre rolul ortodoxiei peste veacuri în societatea românească. Este știut că în dezbateri ca cea privind legislația învățământului, alte probleme erau mult mai importante și priveau caracterul modern al învățământului românesc. Neavând capacitatea de a se concentra asupra problemelor reale, parlamentarii au permis ca cea mai animată dezbatere să fie în jurul legiferării religiei ca materie școlară.

Abstract

HISTORICAL MYTHS IN THE ORTHODOXIST DISCOURSE OF THE ROUMANIAN POLITICIANS

This work insists upon aspects of historical mythology present in Romanian political debate. Starting from the concrete case of the debate about Orthodox Church, the author underlines elements of myths of Romanians people genesis, of foreigners enmity and of Romanians superiority over foreigners, as they appear in political speech. From this perspective is also proposed an investigation of the mythology of December 1989 Revolution. Finally, the upraising question is, first of all, if this situation somehow expresses a bewilderment in searching values in Romanian society and second of all, a weakness of a political class which doesn't seem able to focus on the essential.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

PROCESUL CONSTRUCȚIEI IDENTITARE ÎN REVISTELE ROMÂNEȘTI PENTRU ADOLESCENȚI: GENERAȚIA PRO ȘI GENERAȚIA CONTRA

ROXANA CHEȘCHEBEC

În România anilor '90 conflictul dintre generații nu este articulat numai pe diferențele de vârstă sau de mentalitate dar și pe impactul unor tendințe occidentalizate asupra modului în care adolescenții își structurează imaginea despre sine și locul lor în societate. Articolul de față are drept scop prezentarea procesului construcției identitare la vârsta adolescenței din perspectiva modului în care acesta are loc în și prin intermediul revistelor românești pentru liceeni. Se dorește analizarea motivațiilor acestui fenomen, a argumentelor și a structurării lor în discursurile celor două „generații" adolescentine create de mass media scrisă. Competiția în care discursurile mediatice s-au angajat în definirea adolescenței și în rezolvarea problemelor specifice vârstei este influențată atât de circumstanțele în care are loc, de schimbările sociale, economice și politice ce au împins România acestui deceniu într-o perpetuă stare de tranziție, cât și de dorința manifestată de adolescenți de a adopta un stil occidental de viață. Această competiție mediatică a stârnit în ultimii ani polemici aprinse printre profesori și liceeni, polemici care chestionează atât relevanța sugestiilor oferite de reviste cât și existența a două „generații" diferite de adolescenți.

La originea așa numitului „conflict între generații" creat prin mijloace mediatice stau revistele SALUT și LICEENII, reviste foarte populare printre liceenii de astăzi. Revista lunară SALUT a apărut în 1990 ca prima și unica

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

revistă românească adresată liceenilor. În 1996 ia naştere săptămânalul LICEENII ca reacţie la încercarea de „ideologizare" şi de manipulare a tineretului român prin intermediul canalului comercial de televiziune PRO TV şi al revistei SALUT care devine PRO odată cu cumpărarea unei părţi din acţiunile sale de către concernul PRO.

Titlurile celor două reviste sunt semnificative pentru modul în care acestea abordează problema adolescenţei. SALUT foloseşte drept titlu o formulă foarte populară de salut printre adolescenţii anilor '90 şi prin aceasta încearcă să sublinieze caracterul prietenesc, de „gaşcă", al revistei, să dea sentimentul unei complicităţi în împărtăşirea aceloraşi experienţe şi valori.

LICEENII, subintitulată şi „revista generaţiei ignorate", aminteşte prin titlul său de seria de filme regizate de Nicolae Corjos („Liceenii") în anii '80, serie al cărei succes în perioada comunistă s-a bazat în bună parte pe faptul că aborda o mare varietate de experienţe adolescentine într-o perioadă în care prea puţini se ocupau de liceeni altfel decât în sensul unei educaţii ideologizante. Diferenţa dintre cele două reviste este dată tocmai de accentul pus de LICEENII pe semnificaţia şi importanţa liceului în viaţa adolescentului român. Prin comparaţie SALUT este o revistă mult mai comercială, interesată mai ales de adolescenţă ca perioadă a căutărilor şi interogaţiilor ce transced specificitatea mediului şcolar şi de o cultură a tinerilor tot mai mult influenţată de imaginile mediatice.

Dorinţa tinerilor de a se constitui şi de a adera la valorile unei generaţii distincte de „generaţiile de sacrificiu" ale perioadei comuniste a determinat revista SALUT să militeze pentru o zi a adolescenţilor care să fie recunoscută prin lege. Pe de altă parte, această dorinţă a dat revistei LICEENII raţiunea de a exista. Dacă pentru SALUT această zi a adolescenţilor certifică specificitatea vârstei şi a „generaţiei" şi subliniază diferenţa în preocupări şi interese dintre vechea şi noua generaţie[1], pentru LICEENII constituirea tinerilor în forma unei „generaţii" este motivată de raţiuni sociale. De exemplu, în editorialul numărului 3 din 1998 al revistei se

[1] "(Prin această zi) am vrut să atragem atenţia celor "mari" că existăm şi că avem dreptul la o lege care să stabilească o zi numai a noastră, o zi a distracţiei şi a competiţiei, o zi în care putem arăta cine suntem cu adevărat: o generaţie superbă, plină de speranţe şi de idealuri." ("Salut", 1998, nr.81, p. 2).

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

precizează că „revista LICEENII- GENERAȚIA CONTRA s-a născut dintr-un imperativ social, anume nevoia acută a elevilor de liceu (categorie socială fără drepturi constituționale) de a fi realmente luați în considerare de generațiile de adulți și de instituțiile țării".[2] A se observa faptul că LICEENII încearcă să facă diferența dintre generații fără a o nega pe cea mai „veche" și recunoaște importanța „instituțiilor țării" în structurarea identității sociale a liceenilor. Caracterul militant al acestei reviste este subliniat de deviza generației CONTRA: „Cine nu e împotriva noastră e cu noi!", deviză a cărei semnificație creștină nu este îndeajuns pusă în evidență. Mai mult, rubrica „PRO sau CONTRA" se deschide ca spațiu destinat polemicilor pe tema conflictului dintre „generații". În ciuda poziției neutre pe care și-o asumă revista în acest „conflict" , opiniile ce critică manifestările generației PRO sunt considerate ca definind atitudinea generației CONTRA. Astfel în numărul 1/1998 coordonatorul rubricii amintite afirma: "Cine nu e cu noi e împotriva noastră!, știam că nu vom fi singuri pe drumul pe care am pornit. Primul dintre „apostoli" este Florin Dumitriu, elev în cls. XII-B la Liceul Teoretic din Balș. Și iată care este poziția acestui „apostol" al generației CONTRA:«Generația PRO-tembelizare în plin avânt fiind, cu filme de duzină și cărți cât mai puține, înainte mergând, superb produs al unei democrații de abur-de ea mă lepăd asemeni unui Petru afazic. De azi înainte din generația CONTRA face-voi parte/ în a săgeților bătaie urlând/ împotriva/ tristei voastre/ mascarade»".[3]

Promovarea rezistenței la o libertate/democrație „prost înțeleasă" și la copierea unor atitudini importate dintr-o realitate occidentală „inventată" mediatic este oferită ca soluție în construirea unei identități la intersecția dintre globalizare și naționalism, dintre tranziția spre capitalism și civilizația de consum. Nucleul tare al definițiilor identitare create de revistele românești pentru adolescenți pare a fi opțiunea pentru suprapunerea sau dihotomia dintre valoare și bun. De exemplu „generația" CONTRA mizează pe scoaterea în evidență a acelor obiecte și valori culturale instructive, educative, care stimulează creativitatea, în defavoarea celor standardizate, consumate pasiv și adresate nevoii de escapism din spațiul opresiv al

[2] "Liceenii", 1998, nr. 3, p. 31.
[3] "Liceenii", 1998, nr. 1, p. 5.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

socialului. Violenţa imaginilor folosite, cultivarea gustului muzical pentru rock şi heavy-metal, dorinţa de a sparge tiparele/canoanele „culturii înalte" nu sunt aici decât instrumente folosite pentru a exprima duritatea şi puterea refuzului unei lumi idilic construite de mass media. Generaţia CONTRA este împotriva definirii individului în termenii posesiei şi consumului de bunuri. De aceea, pentru a oferi o definiţie identitară alternativă apelează la statutul „superior" al experienţelor şi valorilor spirituale, dar şi la popularitatea variantelor lor vulgare-spre exemplu, revista găzduieşte rubrici permanente despre yoga, arte marţiale şi de educaţie creştină. Efectele nocive ale civilizaţiei de consum asupra tineretului sunt prezentate ca fiind compatibile cu cele ale regimului comunist. Numărul 1/1998 al LICEENILOR are în loc de editorial un articol semnat de preşedintele ASCOR, Tudor Popescu, intitulat „Mascarada PRO contestată de studenţi"(a se observa în titlu confiscarea tuturor opiniilor studenţilor de către ASCOR şi a utilizării statutului acestora de viitoare elită socială pentru a servi legitimării opoziţiei faţă de generaţia PRO). În articolul menţionat „circul organizat de PRO TV" este definit „ca o gravă ofensă adusă românilor" deoarece „dacă prin forţa armelor ne-a fost impusă dictatura comunistă, iată că astăzi, prin puterea banilor şi a televiziunii, ni se impune o dictatură a prostiei şi a derizoriului călcându-se la fel ca în comunism credinţa şi idealurile românilor. Trebuie, probabil, să adăugăm această nouă umilinţă celor îndurate în perioada comunistă şi celor pe care ni le aduc astăzi sărăcia, pentru a înţelege că dacă nu ne vom apăra cu orice preţ valorile vom ajunge să trăim sub dictatura unor comandamente diferite de cele comuniste dar la fel de periculoase".[4]

Atitudinea hedonistă în faţa consumului de care se face vinovată „generaţia" PRO este explicată în termenii mascaradei, imitaţiei, a imposibilităţii controlării instinctelor primare şi este pusă în opoziţie cu exerciţiul raţiunii, a reflexiei conştiente asupra actului consumului. În acest sens, tânărul „apostol" al „generaţiei" CONTRA, F. Dumitriu considera că „plăcerea a clipei prezente intensă trăire este a doua trăsătură (a generaţiei PRO, prima fiind superficialitatea). Din acest punct de vedere aceşti tineri fac parte din ceea ce Kierkegaard numea «sfera estetică a vieţii» (...) Dar clipele plăcute aşa rare sunt încât repetarea aceleiaşi clipe tocmai plăcerea

[4] "Liceenii", 1998, nr.1, p.1.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

ucide. De aici şi blazarea acestei generaţii, râsul neesenţial, necreator (...). Trăind pe lângă viaţă, tânărul PRO nu poate nicicând descoperi al vieţii sens ascuns".[5]

Cultul imaginii promovate prin mass media, celebrarea fanteziilor şi dorinţelor legate de plăcerea consumului în imagini mediatice, au determinat reacţii violente în mediile sociale şi politice conservatoare din România, reacţii care au asociat pericolul desrădăcinării, al eroziunii structurilor unei „imaginate" comunităţi organice, cu individualismul şi frangmentarea socială ca produse ale civilizaţiei de consum. Supradimensionarea şi exagerarea acestor efecte ale consumului au dus la definirea acestuia din urmă ca exces, haos, irosire. Această viziune asupra consumului este adoptată şi de LICEENII şi determină formularea unuia dintre punctele pentalogului „generaţiei" CONTRA: „Generaţia CONTRA este împotriva haosului şi descompunerii, într-o lume din ce în ce mai haotică şi mai descompusă".

În revistele româneşti pentru adolescenţi realitatea mediatică pare să se suprapună sau să înlocuiască realitatea cotidiană. În LICEENII acest tip de realitate este prezentat ca confiscând idealurile tineretului în beneficiul fascinaţiei faţă de imaginea unei lumi a show-businessului ce promite câştiguri rapide şi fabuloase. Mai mult, ea se face vinovată de îndepărtarea adolescenţilor de „adevăratele valori". În rubrica cu titlul „SOS" este publicată scrisoarea unei profesoare ce deplânge „faptul că mulţi dintre liceeni nu mai iubesc cărţile. Nu mai simt nevoia să se cultive. Da, sunt ancoraţi în *realitate*. Da, ştiu că doar banii contează şi că, în această chinuitoare tranziţie important e să câştigi, nu cât ai studiat, ce cultură ai, şi, implicit, ce viziune asupra adevăratelor valori spirituale ale vieţii ţi-ai format (...) Fenomenul este simptomatic şi pentru tineretul apusean sau american, dar e păcat că de asta suferim şi noi".[6]

Una dintre consecinţele sau/şi cauzele acestei atitudini „adolescentine" prezentate de revistele pentru liceeni este dispariţia unei ideologii a meritocraţiei promovate prin sistemul educaţional, ideologie care până mai ieri legitima mobilitatea pe scară socială şi care acum pare să-şi fi pierdut din eficacitate nemaiavând relevanţă pentru „noua realitate". De aceea, revistele

[5] "Liceenii", 1998, nr. 1, p. 5.
[6] "Liceenii", 1998, nr. 4, p. 36.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

analizate aici încearcă promovarea unor alternative în reuşita socială prin încurajarea tinerilor în cultivarea unei imagini sau a unui hobby ca mijloc de a reuşi în viaţă. Ambele reviste conţin în paginile lor adrese şi reclame pentru şcoli de modelling (High School Models Karin, Agenţia de manechine şi fotomodele Zetta Promotion, International Modelling Agency) sau pentru şcoli particulare de muzică (Şcoala de canto „Contra-Timp"). Mai mult, modelele identitare oferite adolescenţilor sunt alese din lumea mass mediei, sportului, filmului sau al muzicii. Şansele de reuşită sunt făcute credibile prin prezentarea unei imagini a lumii show-businessului în care cântăreţii şi actorii de succes au vârste foarte apropiate de cele ale cititorilor. Portretele făcute vedetelor insistă îndeosebi pe adolescenţa acestora iar ambivalenţa semnificaţiilor lor joacă un rol important în procesul identificării cititorilor/cititoarelor cu ele. „Starurile" sunt prezentate ca persoane obişnuite, fapt ce uşurează asimilarea lor ca modele identitare, dar şi ca vedete, strălucirea şi beneficiile statutului lor impulsionând procesul de identificare.

În dorinţa de a oferi modele identitare cât mai credibile ambele reviste se orientează spre prezentarea vedetelor naţionale, însă alegerea acestora depinde de mesajul pe care vrea să îl transmită fiecare revistă în parte. SALUT optează, în general, pentru vedete tinere (solistul trupei „Gaz pe foc", sau Teo Avramescu de la PRO TV) vedete a căror adolescenţă a fost sau este foarte asemănătoare cu cea a liceanului comun, „a liceanului care se respectă" cum spun adolescenţii. Ca şi liceenii de astăzi, starurile au făcut glume profesorilor, au chiulit, au copiat şi au rămas corijenţi. Morala: nu numai cei care învaţă bine şi sunt elevi străluciţi fac carieră, există speranţe şi pentru ceilalţi dacă „ştiu să se descurce" şi să-şi cultive hobby-urile. LICEENII apare, în schimb ca o revistă mult mai preocupată în a descrie drumul anevoios al celebrităţii şi de aceea oferă ca modele identitare acele vedete a căror valoare a fost dovedită în timp. Rubrica „Şi ei au fost liceeni" găzduieşte portrete ale unor vedete mai mult sau mai puţin populare în mediul adolescenţilor, dar care şi-au câştigat şi păstrat statutul de celebritate prin muncă asiduă. De exemplu, Ion Besoiu, cunoscut actor de film şi de teatru, este oferit drept model adolescenţilor în virtutea faptului că prezintă o „personalitate conturată prin talentul artistic înnăscut ce avea să stea la baza carierei unui actor care continuă să strălucească de mai bine de patru decenii

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

pe scenă, pe micul ecran şi marele ecran".[7] Alte exemple de reuşită artistică şi profesională oferite de această rubrică sunt: Mihai Fotino, Vladimir Găitan, Adrian Romcescu, Cornel Fugaru, în general vedete marginalizate de explozia de informaţii, imagini şi sunete provocată de globalizarea mass mediei.

Presiunea exercitată de familie şi de şcoală asupra adolescenţilor în vederea integrării lor în mecanismele sociale existente este percepută de către aceştia ca fiind opresivă. Ea determină constituirea aşa numitelor „găşti" ca forme colective de solidaritate şi rezistenţă la această presiune. Instituţiile de învăţământ şi familia sunt prezente în folclorul şcolar al adolescenţilor ca sisteme bine articulate de constrângere şi „represiune". De exemplu, într-un concurs organizat de revista SALUT pe tema „Ce nume a-ţi da liceului vostru?" acesta este denumit, printre altele, „S.C. Jilava SRL", „La Pârnaie", „Bulăul vesel", „Teroare mică", sau „LML-Lunga Moarte Letală".[8]

În faţa acestui fenomen cele două reviste analizate se situează pe poziţii diferite, în funcţie de „ideologia promovată de fiecare dintre ele. SALUT încearcă să-şi construiască imaginea unui prieten de gaşcă şi publică în paginile sale mostre de folclor şcolar sau glorifică principiul „Carpe Diem" foarte popular printre adolescenţii de astăzi. LICEENII încearcă să îmblânzească raporturile profesori-elevi prin stimularea unui mai mare interes din partea elevilor faţă de personalitatea şi munca profesorilor. În acest scop ia iniţiativa creării unor topuri cu profesorii „cei mai dragi, cei mai corecţi şi cei mai sexi" şi scoate în evidenţă profesorii „nonconformişti".

În încheiere voi încerca, asumându-mi riscurile schematizării, să prezint felul în care cele două „generaţii" reacţionează la spargerea interdependenţei dintre cultură şi teritoriu prin globalizarea mass mediei şi la un alt mod de a structura şi articula identitatea decât cel oferit de ideologia naţionalistă. Pentru „generaţia" PRO experienţa consumării produselor occidentale şi a imitării stilului de viaţă din vest nu reprezintă numai un mod de a evada din realitatea cotidiană, ci şi unul de a compara cele două realităţi şi de a acţiona asupra lor. Iată cum defineşte Mihaela Florea, membră a formaţiei „Class", „generaţia" PRO: „Este generaţia care vrea să schimbe

[7] "Liceenii", 1998, nr. 3, p. 29.
[8] "Salut", 1998, nr. 81, p. 18.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

ceva. Tinerii vor să nu mai tânjească după ceea ce este afară, vor să facă ceva aici. Să schimb mentalitatea, să schimbe tot ce se poate, în bine. O generație optimistă care știe ce vrea. Sloganul este dat de PRO TV, dar noi *chiar* suntem o generație optimistă".[9] Acest optimism răzbate și din paginile revistei SALUT ale cărei imagini construiesc o Românie „occidentalizată" în care produsele și atitudinile vestice par a fi perfect integrate contextului românesc. „Generația" CONTRA dimpotrivă, trăiește mult mai intens discrepanța dintre realitatea mediatizată și cea a unei societăți ce oferă tinerilor prea puține oportunități de a se realiza profesional. Prin adoptarea unor stiluri și forme culturale venite din vest, cum ar fi heavy-metal sau rock, „generația" CONTRA se situează în tradiția sfidării și rezistenței la uniformitatea în gândire și acțiune impusă în regimul comunist de către școală și partid iar acum de către modele ce străbat civilizația de consum. „Americanizarea" culturii tinerilor apare pentru inițiatorii „mișcării" CONTRA ca generând nu numai superficialitate, dar și pericolul pierderii identității personale și naționale în favoarea structurării identității cu ajutorul imaginilor ce mediatizează stilul de viață al vedetelor occidentale. De aceea redactora rubricii destinate răspunsurilor la scrisorile cititorilor cere ca aceștia să nu mai folosească pseudonime ce imită modul în care vedetele își compun nume de scenă ci să semneze cu numele lor reale românești. Cererea a rămas fără ecou pentru unii dintre adolescenți care au continuat să se denumească Samantha, Dr. Loneliness, Kiss, Chinese Shadow,...

Referințe

1. Connors, S., *Theory and Cultural Value*, Blackwell, 1992.
2. Lury, C., *Consumer Culture*, Polity Press, 1996.
3. McGuigan, J., *Cultural Populism*, Routledge, 1992.
4. Strinati, D., *The Taste of America. Americanization and Popular Culture in Britain* in *Come on Down? Popular Media Culture in Post-War Britain*, ed. D. Strinati, Routledege, 1995

[9] "Salut", 1997, nr.80, p. 19.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Abstract

IDENTITY CONSTRUCTION IN ROMANIAN TEENAGER MAGAZINES

The present article is concerned with the ways in which two Romanian youth magazines (SALUT and LICEENII) influence and shape teenagers's perceptions and formulations of their self-identities by adopting or refusing a „Western lifestyle". Taking as starting point the assumption of the existence of two different generations of teenagers, SALUT and LICEENII construct a mediatic generational conflict which, because of its market-oriented image and conceptualization, succeeds to involve both professors and highschool students. The article analyses the discourses of these two magazines from the perspective of the reasons for they use dichotomies like high culture-low culture or commodity value and of their language. Also, it tries to suggest that their marketing strategies are both shaped and influenced by the image of a Romanian society shattered by the encounter with „Western" values and lifestyles. The generational conflict imagined and constructed by LICEENII and SALUT has deeper implications than a simple journalistic gadget by virtue of its impact on the ways in which Romanian teenagers imagine their future, choose a career or develop their attitudes toward the different projects of modernization among which Romania has to choose.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

DE LA FRONTIÈRE-OBJET À L'HOMME-FRONTIÈRE. DYNAMIQUES D'IDENTIFICATION À WISSEMBOURG DE 1991 A 1993

SANDRA G. AÏDARA

Damit dass wir Grenzen haben, *sind wir auch Grenzen...*
C'est parce que nous avons *des frontières, que nous sommes aussi des frontières...*

Georg Simmel

I. Représentations de la frontière et identification

Frontières politiques, frontières symboliques : frontières imaginées

Selon Simmel, seul l'homme est capable de séparer et de lier. Pour ce faire, l'homme a inventé des "ponts" et des "portes"[1]. Ainsi la proximité peut sembler lointaine et la distance imposée par la nature peut devenir proche. Dans le sens simmélien, la frontière représente la porte d'entrée et de sortie d'un pays. Elle symbolise la différence entre les populations de deux pays et rappelle les conflits entre deux états.

Des frontières apparaissent et disparaissent par des actes de guerres ou de paix. En 1989, le symbole ultime de la frontière, le mur de Berlin s'effondre, permettant aux habitants d'une même ville de se fréquenter à

[1] Georg Simmel: Porte et Pont (Brücke und Tür), *La tragédie de la culture et autres essais*. 1909/1980 traduction française, p. 159-167.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

nouveau après 30 ans de séparation et le rideau de fer, son prolongement idéologique, se déchire. En 1992, les états de l'Union européenne décident d'abandonner les pratiques douanières entre les pays pour permettre la libre circulation des personnes et des biens. La frontière a d'abord une signification politico-militaire et n'est rien d'autre que le statu quo entre les troupes de deux pays. La volonté politique est que la frontière représente et invente la différence entre les habitants des régions limitrophes des pays voisins. Elle justifie que les populations des deux côtés ne se fréquentent pas et ne se connaissent pas. La frontière influence la vie quotidienne, les représentations de l'autre. Avec la durée, elle incarne les différences imaginées. La frontière acquiert une signification sacrée[2], car elle rappelle les conflits de jadis, l'origine de son existence même.

Selon Anthony Cohen[3], les frontières (*boundary*[4]) marquent le début et la fin d'une communauté. Elles devraient être pensées comme "présentes dans les têtes des concernés". En effet, "la conscience de la communauté est alors enrobée dans la perception des frontières, qui ont été elles-mêmes largement constituées par les personnes en interaction". La frontière est constituée à partir des relations avec l'autre. Et cette réciprocité entre l'interaction des hommes et l'invention de la frontière renforce mutuellement la communauté et la différence induite par la frontière. La non interaction avec l'Autre (de l'autre côté) multiplie la dimension frontalière, car sa construction matérielle est renforcée par des briques imaginaires, par des représentations péjoratives et stigmatisées de l'autre. Ses fonctions pragmatiques de limite, de ligne de séparation entre

---

[2] P. Guichonnet et C. Raffestin, dans leur livre *Géographie des frontières*, PUF, 1974, ont noté que la frontière franco-allemande, du côté français, a un caractère sacré, car dans tous les villages et villes limitrophes, des monuments de commémoration de la Grande Guerre (14-18) et la Deuxième Guerre mondiale, appuient cette différence et justifient la perception de l'Autre comme l'ennemi. C'est ces symboles-là qui appuient la thèse de l'appartenance à ces communautés historiques, p. 82.

[3] Anthony Cohen (1985) *The Symbolic construction of community*, Milton Keynes, 1985, p. 5.

[4] En anglais, il existe différents mots pour la frontière. A part le mot *boundary*, qui désigne une limitation non institutionnelle et politique, il y a le mot *border*, utilisé pour les frontières entre des entités administratives et nationales. La frontière entre pays. Et enfin, il existe également le mot *fronteer*, utilisé dans le sens de la ligne de front, entre deux groupes antagonistes en guerre. Le mot *fronteer* était notamment utilisé dans les documents administratifs quand les nouveaux venus voulaient conquérir la Grande Ouest aux Etats Unis; le *fronteer*, séparait le pays connu de sa partie inconnue (voir Michel Foucher : *Fronts et Frontières*, 1991, p. 45).

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

deux territoires ou encore de rempart contre l'ennemi, sont ombragées par la frontière mentale, engendrée par l'acte de sa création. Dans sa fonction séparatrice, elle dépasse l'effet de son application car l'histoire de sa création est mythifié et justifié dans les livres scolaires. Les tombées du front (*fronteer)* deviennent des héros pour garder une image vivant de l'ennemi. Les mémoires des frontaliers sont gravées d'histoires, de monuments pour donner corps à la séparation de l'autre. La frontière est épaisse de matières imaginaires. D'après Benedict Anderson, les frontières sont imaginées par la population.

Que reste-t-il des frontières quand elles disparaissent et deviennent perméables, quand la frontière objet n'existe plus, quand la barre de séparation et les services de douane ont disparu ? Comment s'articulent les représentations de frontières nationales, régionales et locales dans la zone frontalière? Et enfin, comment les frontaliers représentent-ils leurs relations à l'autre, pour définir leur propre appartenance? La frontière imaginée, basée sur les représentations de son histoire, reste vivante et s'ajoute aux autres frontières symboliques existantes entre communautés. Les frontières imaginées influencent la manière d'interagir entre "nous" et "les autres". La proximité de la frontière agit sur la constitution de l'identité des citoyens. Elle est souvent construite de caractéristiques contradictoires dans le contexte national, mais réelles pour les frontaliers. L'étude de cas effectué à Wissembourg entre 1991 et 1993[5] portait sur les dynamiques d'identification des habitants dans la ville limitrophe Wissembourg. Leur situation culturelle, historique et linguistique particulière dans le contexte français nous a permis de faire un inventaire de leur représentations *de* et leur relations *à* l'autre pour enfin déterminer l'influence de la frontière sur leur image de soi.

II. Wissembourg dans "l'Outre forêt"

L'ancien pays de Wissembourg s'étendait de Wissembourg jusqu'à la ville de Landau, aujourd'hui en Allemagne. En 1815, avec la création de l'Etat national d'Allemagne, Wissembourg (et ses environs) est divisé

[5] L'enquête fut effectuée dans le cadre des travaux du laboratoire de sociologie de la culture européenne de l'Université de Strasbourg II, sous la direction de M. Freddy Raphael. Voir aussi: Freddy Raphael et Geneviève Herberich Marx: La frontière. Die Grenze. Prolémogènes à une recherche. *Revue des sciences sociales de la France de l'Est.* N° 17, 1989/1990, p. 184-190.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

en deux parties, l'un français (40%) et l'autre allemand (60%). La rivière Lauter (un bras du Rhin) devint alors une "frontière naturelle"[6] entre le royaume de France et le royaume de Bavière. Wissembourg a toujours été un bourg/ pays limitrophe[7] et le pays se trouve sur le *limes* entre deux espaces culturels, celui des francs et celui des "germains". En 1870, la guerre franco-allemande a pour objectif principal d'intégrer les parties germaniques du territoire français (l'Alsace et la Moselle) dans l'Allemagne. En effet, jusqu'en 1914, l'Alsace intègre le régime de Bismarck. Encore aujourd'hui, on voit les traces de cet épisode de l'histoire dans les statuts particuliers en Alsace au niveau de la gestion de la chasse, de l'église et de la sécurité sociale.

Selon Stroh[8], "la grande politique" ne touchait guère la population rurale; toutefois, les témoignages de l'époque affirment que les Alsaciens de 1870 se considéraient comme des Français à part entière, même si la langue française ne se répandit que lentement à partir de 1830 dans les écoles rurales.

La Première Guerre mondiale aboutit à la révision des frontières et au rétablissement des frontières de 1815. La Grande Guerre de 1914 et 1918 est restée dans les esprits des habitants comme un grand massacre et une grande souffrance; nombreux sont les soldats morts dans les tranchées alsaciennes. Entre 1918 et 1939, la région d'Alsace est à nouveau gouvernée par la France. Cette période d'entre-guerre est marquée par la politique des mouvements d'autonomie pour l'Alsace et la Lorraine qui revendiquaient un statut particulier pour ces régions[9], tenant compte des faits culturels et historiques. En 1939, l'Alsace et la Moselle étaient annexées par l'Allemagne. Le reste de la France était occupée par les armée nazies, mais ne faisaient pas partie intégrante du *Troisième Reich*. Cette situation impliquait que les Alsaciens, considérés

---

[6] Guichonnet et Raffestin: La frontière naturelle n'existe pas, même si le fleuve complique le contact entre deux peuples. Elle est considérée comme une "bonne" frontière, car claire et sans ambiguïté par ceux qui l'instaurent, ibid. 1974, p. 95.

[7] Un homme de 70 ans intéressé par la généalogie de sa famille a découvert que depuis leur arrivée de la Suisse à Wissembourg au XIV[e] siècle jusqu'à 1870, ces ancêtres gardaient la porte de la ville, ou étaient douaniers du pays. (Entretien, Wissembourg, mars 1993)

[8] Paul Stroh (1976): La population de l'Outre Forêt et le drame de 1870. *Saisons d'Alsace*, 59, 21, 1976, p. 117-126.

[9] Karl Heinz Rothenberger (1976): *Die Elzass-lothringische Heimat-und Autonomiebewegung zwischen den beiden Weltkriegen*, Frankfurt/M., 1976.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

comme Allemands, étaient obligés de prendre service dans l'armée allemande. Encore aujourd'hui, la question des *Malgré-Nous*[10] reste épineuse. Et l'imaginaire de la frontière relève grandement des expériences pendant la Deuxième Guerre mondiale, car les mémoires de cette guerre sont présentes dans les discussions, notamment chez les anciens. Au début de la Deuxième Guerre mondiale, les douaniers étaient toujours des personnes de la région. Ils se connaissaient et jouaient aux cartes ensemble. Pour les habitants, le climat de guerre est devenu réel à partir du moment où l'image de la répression était incarné par des inconnus, des personnes d'autres régions allemandes, remplaçant les hommes du pays.

Jusqu'à ce jour, le canton de Wissembourg est aussi dénommé *Outre-forêt*. Il est fait référence à la forêt de Haguenau, qu'il faut traverser pour aller à Wissembourg. L'accessibilité de la ville est difficile. Wackerman écrit en 1976 : *Wissembourg en-cul-de-sac ne peut prétendre à aucun rayonnement interfrontalier efficace. Cette infrastructure médiocre élimine toute fonction de passage internationale*[11]. La ville de Wissembourg occupe une place marginale dans la région d'Alsace, et inversement, des villes comme Strasbourg n'ont pas un grand rayonnement à Wissembourg. La véritable ville maîtresse est Karslruhe et le secteur socio-économique de fait s'étend dans le sens nord-sud de Karlsruhe à Baden Baden. De nombreux ouvriers décidèrent de partir dès les années soixante-dix pour aller travailler en Allemagne, chez Mercedes ou dans d'autres industries. Il s'agissait souvent de travail peu qualifié mais bien payé. En effet, les "travailleurs frontaliers" avaient également des avantages fiscaux, compte tenu du fait qu'ils pouvaient choisir où ils voulaient être imposés.

A partir de 1975, on constate une nette augmentation des interactions économiques dans la zone frontalière en Alsace du Nord. Entre 1989 et 1991 le nombre de travailleurs frontaliers dans le Bas Rhin a augmenté de 33% en deux ans. Les conditions de travail en Allemagne sont plus attractives pour les habitants, l'offre d'emploi en Allemagne est plus important et le taux de chômage n'est que de 4,6% en 1991 alors qu'en France il est de 9,5%. De plus le niveau salarial est plus important

[10] Les "Malgré-Nous" sont des hommes alsaciens forcés à prendre service dans l'armée allemande.

[11] Gabriel Wackerman (1976): La notion géographique d'Outre forêt. *Saisons d'Alsace*: 59, 21, 1976 p. 11-15

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

en Allemagne, avantage qui se rajoute aux avantages fiscaux et de change[12]. Les mouvements de travailleurs frontaliers ne sont pas réciproques. Les Allemands n'ont aucun intérêt à venir travailler en France. Par contre, ils achètent et construisent des maisons en Alsace. A l'heure de l'enquête, les habitants de Wissembourg sont dépendants de l'économie allemande, et y travaillent pendant la semaine, alors que les Allemands viennent en Alsace pour le repos et le loisir, pendant le week-end. D'autres adoptent le même mode de vie que les Alsaciens, ils vivent en France et travaillent en Allemagne. L'histoire de Wissembourg, marquée par le va-et-vient entre deux cadres nationaux, deux nationalités dans la période de 1870 à 1945, la situation périphérique dans l'espace français et la dépendance économique de l'Allemagne, forment la toile de fond de pour la construction des perceptions de soi et de l'autre chez les habitants de la ville.

III. Images de soi, images de l'autre à Wissembourg

L'histoire de la frontière et son déplacement multiple entre 1870 et 1945 ont forgé l'image de soi et de l'autre dans la ville. Ils reflètent le mouvement même de la frontière, ils sont présentés à travers les vécus de trois générations avec des références culturelles, institutionnelles et linguistiques différentes. Il s'agit là d'une distinction entre ceux qui sont nés pendant la période allemande, ceux qui sont nés pendant ou juste après la Deuxième Guerre mondiale et la deuxième et troisième génération après la Guerre.

Dans les entretiens effectués en 1992 et 1993, les Wissembourgeois dessinaient une image des autres Alsaciens, des Allemands et des Français. Elles étaient chargées de préjugés et de stéréotypes qui relevaient des expériences des uns avec les autres, au niveau individuel, mais aussi au niveau collectif[13].

Un Français était représenté comme un latin, pressé toujours en retard; farfelu, désordonné, laxiste, paperassier, fantaisiste, mais aussi

---

[12] *Chambre patronale des Industries du Bas-Rhin* : Info-Economie, Vol. 18, N° 161, du 22.10.1991.

[13] Nous faisons référence à la relation entre la mémoire collective et l'imaginaire social. Voir : Maurice Halbwachs : *La mémoire collective*. Préface : Jean Duvignaud, 2è édition, 1968.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

fier, sale, bon vivant, aimant bien manger et boire et soigner son corps et son habillement. Un Allemand représentait pour eux l'image contraire, et il était considéré comme un germain, dominateur, rigoureux, discipliné, pragmatique, travailleur, organisé, riche, économique voire radin, mais aussi propre aimant le confort matériel (grandes voitures, plusieurs maisons).

Un Alsacien est avant tout un Français, mais avec des caractéristiques particulières, issues de l'histoire et de la culture allemandes. Leur identité nationale ne laisse aucune doute, car ils revendiquent pleinement l'histoire de la Révolution française, pays à l'origine de la déclaration des Droits de l'homme. Un Alsacien est efficace dans le travail, bon vivant dans la vie privée, aimant bien et beaucoup manger et boire. Il est rigoureux, discipliné mais pas dans l'excès. Il est propre, ordonné. Son histoire et sa situation l'ont rendu méfiant et complexé [14].

Autrement dit, en parlant d'eux-mêmes les habitants de Wissembourg affirmaient que l'Alsacien se trouvait à mi-chemin entre Français et Allemand. On peut en déduire que les habitants ***se reconnaissent*** dans certaines caractéristiques identitaires attribuées aux Allemands et dans d'autres attribuées aux Français. L'image de l'Allemand est positive dans les situations publiques, dans le domaine du travail et les Alsaciens récupèrent l'image d'efficacité et de rigueur des Allemands. Ces mêmes caractéristiques sont niées dans le domaine privé, situations quotidiennes et de loisirs en dehors du travail, où ils récupèrent les images positives attribuées aux français (bien manger, faire la fête, bien s'habiller). Cette image précise de soi détermine les manières d'interagir avec l'autre, mais elle consiste également en fondements historiques et linguistiques. Nous y viendrons après.

a. Pouvoirs d'inclusion et d'exclusion

Comme les habitants de la ville Winston Parva dans la banlieue londonienne, objet d'une étude de cas "microscopique" effectuée par Norbert Elias et John L. Scotson[15] dans les années 50, les Wissembourgeois agissaient selon les dynamiques de la configuration des

---

[14] Sandra Geelhoed: *Grensidentiteit. Modernisering van de cultuur in een grensgebied. Wissembourgeois over Duitsers, Français de l'intérieur en andere Haergeloafeni.* Mémoire non publié, Strasbourg/Utrecht, 1993, p. 70-88.

[15] John L. Scotson et Norbert Elias: *Logiques d'exclusion.* Aubier, 1998. Titre original : *The established and the outsiders*, 1965/1985.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

établis et des marginaux (*established and the outsiders*). Toutefois, à la différence de Winston Parva - où les relations entre deux groupes d'ouvriers et la stigmatisation de l'un par l'autre groupe n'était basé sur le seul critère de la durée d'habitation dans la ville - les différences se renforcent par des éléments historiques et culturels (linguistiques).

La ville de Wissembourg se compose en premier lieu de familles, qui vivaient depuis plusieurs générations dans la ville; en deuxième lieu, de Français d'autres régions, arrivés dans la ville juste après 1945 en tant que fonctionnaires du service public (militaires, policiers, fonctionnaires de la préfecture, forestiers d'état, etc.) et en dernier lieu, depuis les années 80, également d'Allemands. A partir de cette structure sociale, la figuration des établis et des marginaux à Wissembourg se compose de 3 dimensions, dont chacune d'entre elles correspond à un "cercle d'identification territoriale". Abram de Swaan[16] utilisait l'expression des "cercles d'identification" pour expliquer le rapport passionnel de l'individu avec des groupes de plus en plus important. Ensemble, ces cercles forgent non seulement les identités individuelles, mais également les identités collectives. L'analyse de De Swaan est socio-historique et prétend éclairer les appartenances collectives de l'individu dans le temps. Son modèle ne se destine pas à l'étude de l'identité des individus ou des groupes dans le présent, ni d'une perspective individuelle. Toutefois, son modèle nous a paru utile pour éclairer les ***dynamiques d'identification*** dans la zone frontalière.

Dans le cas de la ville de Wissembourg, les cercles d'identifications locale, régionale et nationale ne se présentent pas seulement dans le temps, l'un après l'autre, comme les anneaux dessinés dans la rivière après y avoir jeté une pierre, mais elles se dévoilent ***en même temps*** dans la communauté frontalière, en fonction de la situation d'interaction. L'émotion sentie pour protéger et soigner la beauté de la ville et le pays environnant, l'affection pour la région d'Alsace et la fierté de l'état français alternent en fonction des interlocuteurs et des situations dans laquelle on les rencontre. Les cercles d'identification sont à la fois pommes de discordes et fils d'Ariane. Elles sont à la fois les causes des conflits entre les habitants, mais aussi les clés d'ouverture. La conscience de la coexistence de ces trois cercles d'identification des groupes en question permet d'inclure et d'exclure l'autre de manière stratégique.

[16] Abram de Swaan: Widening circles of social identification: Emotional concerns in sociogenetic perspective. *Theory, Culture and Society*,Vol. 12, N° 2, p. 25-39.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Cette flexibilité utilitaire des appartenances territoriales se présente dans la période de transition vers une société plus globale, où l'Union Européenne est considérée comme un alibi pour l'expression de la spécificité alsacienne.

Le multiple déplacement de la frontière entre 1870 et 1945 se poursuit au niveau symbolique dans les dynamiques d'inclusion et d'exclusion. Elles se dévoilent dans les figurations d'établis et de marginaux qui, eux aussi, sont dynamiques et interdépendantes. Chacun des cercles d'identification cachait une figuration d'exclus et de marginaux. Au niveau local, les anciens ou Wissembourgeois issus de vieilles familles distinguent les Wissembourgeois des *haergeloffeni*; En tant qu'Alsaciens, ils s'opposent aux Français de l'intérieur, et en tant que Français aux Allemands. Ces trois dimensions dialogiques, ou miroirs de mesure du soi et de l'autre, ont pour conséquence de placer les habitants, de manière forcée ou volontaire, tantôt dans un cercle, tantôt dans un autre et en fonction de cela, tantôt dans la position d'un établi ou dans celle d'un marginal.

L'histoire et la langue étaient les noyaux de différence et/ ou ressemblance entre les différents groupes réels ou imaginés. Dans les relations avec les Allemands, les Wissembourgeois se sentaient "meilleurs" en tant que Français, en faisant référence à la Deuxième Guerre mondiale. L'Allemand était alors le marginal. Par rapport aux Français, les Alsaciens se sentaient marginalisés, non reconnus, à cause de la Deuxième Guerre mondiale, parce qu'ils étaient soupçonnés de collaboration (annexion de l'Alsace par l'Allemagne, les "Malgré-nous"). Ils avaient également un sentiment d'infériorité d'un point de vue linguistique par rapport à la langue française[17]. Plus généralement, les Alsaciens de Wissembourg se sentaient oubliés par le reste de la France, car très peu de touristes de l'intérieur de la France, ou d'ailleurs en Alsace, visitaient la ville. Les Alsaciens de Wissembourg se sentaient supérieurs par rapport à l'alsacien parlé à Strasbourg, leur langue était "encore pure", sans influence et mélange de français...

b) Dynamiques historiques et linguistiques

Dans les figurations d'établis et de marginaux décrites par Elias et Scotson, la seule différence entre les groupes était la durée d'habitation

[17] Voir le paragraphe suivant, et les citations.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

dans la ville de Winston Parva. En effet, la vie en commun est aussi la mise en commun des histoires individuelles, se déroulant dans un même environnement géographique, mais aussi des événements historiques, marquant les esprits des habitants, véhiculés par les récits de mémoire transmis de père en fils. Le fait que les familles se connaissaient, que les pères et les grands-pères se côtoyaient, contribuaient à la mise en place d'une ambiance de "bien-être entre nous". A Wissembourg, cet argument de durée était plus particulièrement important pour les "vieilles familles", exprimé par les anciens de la ville.

Les anciens soupçonnaient que les "haergeloffeni", issus d'autres villes ou villages alsaciens, n'aimaient pas Wissembourg autant qu'eux. Ce reproche s'exprimait notamment dans le domaine politique. Seul un homme issu d'une famille wissembourgeoise de longue date pouvait prétendre au poste de maire. Le soupçon adressé aux *haergeloafeni*, les nouveaux venus, qu'ils soient Alsaciens d'autres villes, ou "Français de l'intérieur", s'exprimait encore plus clairement quand le Conseil municipal avait décidé de démolir la vieille caserne, selon les anciens une décision imposée par les "intrus". Le conseil municipal se composait, au moment de la prise de décision, de sept "vrais" Wissembourgeois de longue date et seulement de 2 personnes venues d'ailleurs. Comme dans l'étude d'Elias et Scotson, les aspects négatifs étaient attribués aux "haergeloffeni", intrus dans les affaires locales. En réalité, leur pouvoir politique était toujours limité et imaginé par la population. Cette figuration se présente notamment dans des situations liées à la vie politique, l'occupation de postes de prestige dans le cadre d'associations traditionnelles et liées à l'histoire (association des historiens, protection du patrimoine, la présidence de l'association des personnes âgées, etc.).

Le souvenir de l'histoire locale du pays de Wissembourg était également pour les anciennes familles d'une grande importance. Ils parlaient non seulement le même dialecte que les habitants de l'autre rive (pays de Bade), mais ils avaient également conscience de leur histoire et tradition communes. Le *Stammtisch* réunit autour d'une table, réservée à une heure et un jour précis, un groupe d'hommes, amis de longue date, afin de manger, de boire un verre et d'échanger des nouvelles. Ils communiquent en alsacien. A la table se trouvent souvent des hommes français et allemands, car la tradition du *Stammtisch* est commune à tous. Même si des francophones en font parti, les discussions se poursuivent souvent en alsacien. En 1992, des nouvelles formes du *Stammtisch* se

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

présentent, proposées par des femmes, qui se réunissent chaque quinze jours dans un restaurant différent. La langue parlée n'est pas l'alsacien, mais le français et autour de la table se trouvent des femmes d'horizons et d'origines différents: une Allemande, une Hollandaise, une Française née dans les Vosges, une Française alsacienne née à Wissembourg, une Turque... La tradition ne se perpétue pas seulement au-delà de l'histoire de la Guerre, mais elle est réinventée dans des expressions modernes. Toutefois, encore en 1981, on a pu lire dans le magazine populaire *VSD* un article intitulé: "Vous n'aurez pas le petit bois du Mundat"[18]. Il s'agit d'un terrain forestier coupé en deux par la frontière, la partie la plus ancienne de Wissembourg, où se trouvent les fondements de l'abbaye du Mundat. Les communes allemandes ont voulu récupérer cet endroit. Les communes du côté français et allemand ont disputé cette parcelle en prétendant que le Mundat ne pouvait être coupé en deux.

A l'arrivée des Français de l'intérieur dès la fin de la Deuxième Guerre mondiale, une nouvelle figuration dominait la vie dans la ville de Wissembourg. Elle se situait à plusieurs niveaux. Les Wissembourgeois autochtones avaient le pouvoir d'exclure les Français de l'intérieur, par le biais de leurs connaissances linguistiques (l'alsacien) en dominant l'espace privé, la vie associative. Or, l'espace public, l'administration, l'école, l'armée, le pouvoir étaient dans les mains des "Français de l'intérieur". La plupart des Alsaciens ne maîtrisaient à l'époque que très peu le français. La stratégie de pouvoir de l'un et de l'autre groupe était exercé à travers leur outil de communication mutuelle, la langue alsacienne pour les uns et le français pour les autres. Les Wissembourgeois/Alsaciens étaient comme des marginaux sur leur propre territoire. Les témoignages des Wissembourgeois rappellent la souffrance de cette époque et révèlent la naissance d'une images de soi négative[19]. Les fonctionnaires venus détachés d'autres régions de France appliquaient une politique de répression de la langue locale, pour ainsi construire en quelque sorte la pleine intégration des Alsaciens dans l'état français. Le témoignage suivant démontre que l'intervention de l'état dans l'expression de la particularité linguistique alsacienne était même réprimée pendant les pauses et non pas seulement en classe.

---

[18] Jean-Marie Bourget: Vous n'aurez pas le petit bois du Mundat. Dans *VSD*, 1981, N° 213, p. 30-31.

[19] Il s'agit principalement de personnes de 40 ans et plus.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

"Moi, je suis né en 1946, juste après la guerre. On parlait dialecte en famille. Mais, à l'école primaire en 50-53, si on parlait le dialecte à la récréation, on était puni. Il fallait écrire 100 fois: Je n'ai pas le droit de parler l'alsacien en récréation".

La première génération d'après la guerre a été fortement marquée par l'extrême violence de la francisation dans les écoles et par conséquent elle a arrêté de parler alsacien à la maison, pour éviter les mêmes souffrances à leurs enfants :

"Je ne parle pas l'alsacien en famille. Trop d'alsacien est égal à l'accent alsacien... Et je ne veux pas que mes enfants l'aient... Quand vous parlez français, on vous regarde de travers... Dans ma jeunesse, j'ai loupé un concours à cause l'accent alsacien." (Un ingénieur, 52 ans)

D'autres étaient prêts à abandonner leur langue maternelle et à adopter entièrement la langue française. L'adoption d'une nouvelle langue, d'un nouveau moyen d'expression leur permettait d'oublier, de s'orienter sur l'avenir, de fermer la porte germanique derrière eux et d'embrasser une nouvelle voie entièrement française et francophone. L'alsacien incarnait pour eux la langue de l'ennemi. Un enseignant (46 ans) témoigne de l'attitude de ses parents :

"Après la guerre, mes parents ne mettaient pas les pieds en Allemagne, ni pour acheter, ni pour faire du tourisme. Tout simplement, parce qu'il y avait de la rancune. Pendant la guerre, mes grands parents étaient en camp de concentration et ma tante était morte à 8 ans en camp... Mes parents, instituteurs, ont décidé après la guerre pour donner l'exemple d'abord de ne plus jamais aller en Allemagne, et deuxièmement, pour la langue alsacienne, de ne plus jamais parler l'alsacien à la maison. L'alsacien était banni. Ils avaient institué une tirelire. Celui d'entre eux qui parlait un mot d'alsacien, il mettait une pièce de monnaie dans la cagnotte. Moi j'ai appris l'alsacien dans la rue. "

Alors que l'alsacien occupait l'espace privé et était la langue véhiculée encore dans la plupart des familles juste après la Guerre, le français domina la vie publique, l'administration, la politique et l'école. Le français était imposé comme la langue nationale, la seule langue valable, même la seule langue "juste". La première génération d'après la guerre fut parfaitement bilingue. Toutefois, le rapport avec la langue changea. Ceux dont la scolarité était plus brillante et qui voulaient réussir de bonnes études avaient honte de leur langue maternelle. D'autres,

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

ouvriers qui travaillaient dans le bâtiment, continuèrent à parler l'alsacien. La pratique de l'alsacien diminua également parce que les Français de l'intérieur vinrent vivre dans la ville. De plus en plus de jeunes se marièrent entre eux, et par conséquent leurs enfants ne parlaient plus l'alsacien. Pour eux, la langue locale ne fit plus partie de leur cadre familiale, ni de leur cadre public. En 1992, l'alsacien à Wissembourg était le plus souvent parlé dans la rue, en faisant les courses, avec des ami(e)s, autour du *stammtisch*. La deuxième génération d'après Guerre maîtrisait de moins en moins la langue alsacienne. Le français était considéré comme la langue de la réussite. Toutefois, le miracle de l'économie allemande attirait un grand nombre d'hommes et de femmes dialectophones dans les usines allemandes à partir des années 70. La langue alsacienne leur apportait du profit. Les contacts dans le domaine privé restèrent rares et se limitaient à des achats ponctuels dans les supermarchés allemands. Les habitants de la ville devenaient à nouveau conscient des avantages du bilinguisme dans le cadre des processus de l'unification européenne.

En 1992, on constate un revirement de la politique de l'éducation nationale à Wissembourg. Une femme nous raconte:

"Ce sont les mêmes enseignants, qui nous ont interdit de parler le dialecte, qui vous demandent maintenant : Comment, vos enfants ne parlent pas le dialecte? Vous ne parlez pas le dialecte à vos enfants ? C'est vrai, effectivement, si on parlait le dialecte un peu plus, pour eux, ça serait plus facile d'apprendre l'allemand..."

L'abandon de la frontière entre la France et l'Allemagne provoque donc une prise de conscience chez les frontaliers des avantages du bilinguisme. L'avantage s'amplifie en tenant compte de la situation économiquement favorable en Allemagne, permettant aux jeunes de trouver un travail dans les deux pays. En 1992, des classes bilingues à la maternelle et à l'école primaire démarrent, afin de donner aux jeunes bilingues alsaciens et français et aux autres enfants en bas âge la possibilité d'apprendre le français et l'allemand. Des livres scolaires d'allemand spécialement conçus pour les Alsaciens proposaient des cours d'allemand offerts à partir des erreurs faits par des dialectophones. Toutefois, malgré l'accueil favorable de la plupart des habitants, les souvenirs de la domination allemande réapparaissent dans certaines situations, exprimant une angoisse par rapport à l'installation d'Allemands dans la ville. Une femme exprimait sa peur de devoir abandonner la langue française une fois les Allemands arrivés au pouvoir:

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

"Aujourd'hui, ils amènent encore leurs enfants à l'école en Allemagne. Demain, ils vont nous obliger à enseigner en allemand."

En effet, le marché de l'immobilier étant plus favorable en Alsace, de nombreux Allemands décidèrent de vivre en France et de travailler en Allemagne. D'autres voulaient échapper de la grande ville (Karlsruhe, Stuttgart) et achetaient des maisons secondaires à Wissembourg. Pour les jeunes de Wissembourg, il devenait de plus en plus difficile de s'acheter une maison et la plupart du temps, les maisons traditionnelles du centre ville étaient achetées par des Allemands, alors que les jeunes Wissembourgeois étaient obligés de construire des nouvelles maisons dans les quartiers récemment construits.

Plusieurs interviewés reprochaient aux Allemands visiteurs dans le village de ne faire aucun effort de parler français. Les dialectophones nous faisaient part de leur refus de parler alsacien avec un Allemand qui ne voulait pas faire l'effort de parler français. Le fait de s'adresser aux habitants de la ville automatiquement en allemand faisait ressortir son appartenance à la nation française et à la communauté linguistique francophone. Si, dans la même situation, un Allemand s'adressait au Wissembourgeois en français, il lui aurait répondu volontairement en alsacien ou en allemand. Les habitants attendent de l'Allemand qu'il reconnaisse l'Alsacien comme un Français en lui adressant la parole en français. Quant aux Français de l'intérieur, vivant en dehors de la ville de Wissembourg, les habitants s'attendent à ce qu'ils viennent leur rendre visite, pour reconnaître la beauté de leur pays et de leur ville comme une partie de la France. Charles Taylor a évoqué que le déni de reconnaissance peut être une forme d'oppression. Les Alsaciens recherchent la reconnaissance pour sortir de cette oppression implicite[20].

Freddy Raphael a évoqué l'attachement de l'Alsacien au *Heimat*, le petit pays, son pays, "son chez soi", incarné par la terre maternelle[21]. Quant aux habitants de Wissembourg qui ont adopté la ville et la Région comme leur "*Heimat*", ils cherchent à convaincre les autochtones de leur pleine appartenance à la ville. Certains ont appris le dialecte afin de pouvoir s'insérer dans toutes les situations de la vie locale. Mais, dans certaines situations, notamment, en rappelant l'histoire, on leur fait

[20] Charles Taylor: *Multiculturalisme*. Aubier 1998 p. 55.

[21] Utz Jeggle et Freddy Raphael (dir.) : *D'une rive à l'autre. Klein Grenzverkehr*, MSH, 1997.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

remarquer qu'ils ne sont pas d'ici et qu'ils ne peuvent pas comprendre. Les traces de l'histoire locale restent et se présentent de façon consciente ou inconsciente dans les relations avec les autres. La frontière et l'histoire de la frontière s'effacent, mais leurs traces restent dans les esprits des habitants.

L'homme-frontière et les traces d'identité

Dans une période de 50 ans, les Alsaciens ont su transformer leur sort de marginaux dans l'Etat français, en utilisant la création de l'Europe sans frontières comme une façon d'unifier leurs doubles appartenances. La suppression de la frontière leur a permis de redessiner un image positive de soi, de retrouver une reconnaissance de soi. "La frontière objet", imperméable après la Guerre pour séparer deux Etats-nations est remplacée par "l'homme-frontière" incarné par les frontaliers, qui séparent et qui relient la France à l'Allemagne, qui passent d'une rive à l'autre du Rhin. Leur doubles connaissances linguistiques, reconnues désormais par le pouvoir public et affirmées clairement dans la mise en place d'une politique de bilinguisme à partir de l'école maternelle, confirment la revendication de cette double appartenance. Les couples franco-allemands s'installent dans la région afin de pouvoir transmettre la double culture à leurs enfants. Le pouvoir de lier et de séparer permet de construire des passerelles et de traduire les différences entre deux espaces culturels mais aussi d'inclure et d'exclure l'autre à sa guise. Ainsi, la position au milieu permet tantôt de s'ouvrir vers l'Allemagne et tantôt de se fermer vers la France et *vice versa* pour défendre les intérêts alsaciens[22]. La double identification reste ainsi ancrée dans le lieu[23] franco-allemand et européen. La globalisation et l'unification européenne permettent de vivre la particularité locale. La reconnaissance des

[22] Les Alsaciens ont adopté une politique de protection de l'environnement très proche de la position allemande. Voir Anny Bloch et Alain Ercker: Au-delà des frontières, la construction de l'imaginaire social : à propos des dépérissement des forêts, dans Utz Jeggle et Freddy Raphael, 1997, p. 239-263. Un autre exemple concerne les débats pour et contre la construction d'un TGV entre Paris et Strasbourg. Le conseil régional d'Alsace a menacé à plusieurs reprises de s'attacher au système de la Deutsche Bundesbahn pour se rapprocher de l'espace allemand.

[23] Freddy Raphael: Critique de la raison identitaire. Utz Jeggle et Freddy Raphael *: D'une rive à l'autre Klein Grenzverkehr*. MSH, 1997, p. 15-27.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

habitants de Wissembourg d'une appartenance double à la France et à l'Allemagne est possible car ils s'attribuent des caractéristiques, appartenant aux images stéréotypiques de Français (l'espace privé, joie de vivre) ou d'Allemands (l'espace public, travail). La frontière disparue est en quelque sorte remplacée par l'homme de la frontière, car il incorpore les fonctions de la porte au sens de Simmel. L'Alsacien se donne une identité frontalière, imaginée à partir des représentations positives et négatives de l'Autre, Allemand et Français. Il se donne le pouvoir de lier et de séparer. Toutefois, il s'agit toujours d'un regard dirigé vers le pays historique et traditionnel (dans le cas de Wissembourg du pays d'avant 1815), aujourd'hui un mi-lieu, un entre lieux, un lieu mixte, un lieu-frontière. Les modes multiples d'organisation aux niveaux local, régional et national se traduisent dans les possibilités d'identification du frontalier, en fonction de l'utilité dans sa vie quotidienne (le travail en Allemagne pour les Alsaciens et l'image positive des Allemands; le loisir, la gastronomie et la joie de vivre et l'image positive du Français). Les Alsaciens ont su mettre ensemble les éléments de leur histoire et culture allemandes et françaises. La frontière est devenue un nouvel ***espace***. Le processus du "mélange des horizons" qui permet de se déplacer "dans un horizon plus vaste, dans lequel ce que nous avons auparavant considéré comme fondement allant de soi de toute évaluation, peut désormais être situé comme *une* possibilité à côté des fondements différents de cultures auparavant peu familières"[24], n'est pas achevé.

Paradoxalement, cette ouverture est accompagnée de fermeture et de repli. Le taux élevé du vote pour les partis d'extrême-droite, notamment dans les régions frontalières françaises en est une preuve : 23% aux élections régionales de 1992. 18% des votants s'exprimaient en faveur du parti du Front National et 5% pour le parti régionaliste "Alsace d'abord". A Wissembourg, 10% des habitants votaient pour le Front National aux élections nationales de mars 1993. Le vote pour le Front National est le plus important dans les petits villages (parfois même des scores jusqu'à 70%), où il n'y a pas de personnes immigrées ou d'origine immigrée. La double appartenance alsacienne s'inscrit à la fois dans la tradition et la fermeture (référence au discours de l'origine du pays de Wissembourg et l'appartenance à la gloire de la France, vote pour l'extrême-droite) que dans la modernité et l'ouverture (le système

[24] Concept de Hans Georg Gadamer cité par Charles Taylor, 1998, p. 91.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

éducatif bilingue franco-allemand, la réinvention du *stammtisch* translocal, le vote favorable dans le référendum sur l'Union Européenne (70% pour)). La figuration tri-dimensionnelle des établis et des marginaux est enrichie par une nouvelle dimension, qui oppose les Européens (français) aux immigrés non-Européens, qui eux sont les véritables exclus. Toutefois, l'enquête à Wissembourg a démontré que les traces identitaires restent et réapparaissent dans l'interaction avec l'autre. Par son expérience historique et ses particularités, la région d'Alsace a le potentiel de se mettre à la place (dans le lieu) de l'Autre, permettant d'effacer ces frontières imaginées, de chasser les fantômes de l'histoire exclusive ancré dans la "petite patrie"[25]. Seule la prise de conscience de la position, à la fois d'établi et de marginal, permet d'incarner la position de l'homme-frontière et la reconnaissance des appartenances de l'autre permet d'abandonner la position fixe du mi-lieu pour finalement mélanger les horizons et ouvrir les possibilités de penser de nouvelles formes de coopération et d'organisation de l'espace, au-delà de toute catégorie identitaire. Espérons avec Georg Simmel que l'homme de la frontière sache se transformer en *l'homme être-frontière qui n'a pas de frontière* et qu'il sache se détacher du lieu, pour suivre les traces de la liberté.

Bibliographie

Chambre patronale des Industries du Bas-Rhin : Info-Economie, 18 161, 22/10/1991.

COHEN, Anthony: *The Symbolic construction of community*, Milton Keynes, 1985.

DENIS, Marie-Noëlle: L'identité des peuples de la frontière. Un exemple en Alsace. *Revue des Sciences Sociales de la France de l'Est*, N° 18, pp. 119-124, 1990/1991.

DE SWAAN, Abram: Circles of identification and disidentification. *Theory, culture and society* N° 1996.

ELIAS, Norbert : *Logiques d'exclusion*, Fayard, 1998.

GEELHOED, Sandra: *De Elzas, of de zoektocht naar identiteit*, mémoire (non publié), Utrecht, 1991.

GEELHOED, Sandra: *Modernisering van identiteit in een grensgebied. Wissembourgeois over Duitsers, Français de l'intérieur* en andere *Haergeloafeni*. Utrecht/Strasbourg, mémoire de fin d'étude, (non publié) 1993.

FOUCHER, Michel : *Fronts et Frontières*, Fayard, 1991.

[25] Freddy Raphael dans Utz Jeggle et Freddy Raphael, 1997, p. 24. L'attachement à la petite patrie est un phénomène rural.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

GUICHONNET ET RAFFESTIN: *Géographie des frontières*, PUF, 1974.
HALBWACHS, Maurice : *La mémoire collective*, 2e édition, PUF, 1968.
JEGGLE Utz et Freddy RAPHAEL (dir): *D'une rive à l'autre. Klein Grenzverkehr*, MSH, 1997.
KLEIN, Pierre (dir.): *L'Alsace*, 1981.
NEDERVEEN PIETERSE, Jan: Globalisation as hybridization. Mike Featherstone, Scott Lash, Roland Robertson: *Global Modernities*. Sage, 1995.
RAPHAEL Freddy et Geneviève HERBERICH-MARX: La frontière. Die Grenze: Prolémogènes à une recherche. *Revue des sciences sociales de la France de l'Est.* N° 17, 1989/1990, pp. 184-1990.
ROTHENBERGER Karl-Heinz: *Die Elzass-lothringische Heimat-und Autonomie-bewegung zwischen den beiden Weltkriegen*, Frankfurt/M., 1976.
STROH, Paul: La population de l'Outre-Forêt et le drame de 1870. *Saisons d'Alsace*, 59, N° 21, 1976.
SIMMEL, Georg: Pont et Porte (1909/1985). *La tragédie de la culture et autres essais*. Introduction par Vladimir Jankélévitch, Rivages, 1991.
WACKERMANN, Gabriël: La notion géographique d'Outre Forêt. *Saisons d'Alsace*: 59, 21, 1976 pp. 11-15.

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Note despre autori

Sandra G. Aïdara. Doctorand, absolventă a Universității din Utrecht (științe sociale), directorul Programului „Perspectives de voisinage en l'Europe du Sud-Est", Transeuropéennes, Réseaux pour la Culture en Europe, Paris.

Andrei Alexandrescu. Doctorand, absolvent al Facultății de Istorie, Universitatea București, master în Istoria ideilor și mentalităților.

Florina Bățăgui. Absolventă a Facultății de Istorie, Universitatea București, profesor de istorie.

Steluța Chefani-Pătrașcu. Absolventă a Facultății de Istorie, Universitatea București, master în Istoria Europei în secolul al XIX-lea, muzeograf Muzeul Județean Teleorman.

Roxana Cheșchebec. Doctorand, absolventă a Facultății de Istorie, Universitatea București, master în Studii culturale britanice, master în Gender Studies, Central European University, Budapesta.

Oleg Cojocaru. Doctorand, absolvent al Facultății de Istorie, Universitatea București, master în Istoria ideilor și mentalităților.

Simona Corlan-Ioan. Doctor în istorie, cadru didactic, Facultatea de Istorie, Universitatea București.

Alexandra-Marina Cucu. Doctorand, cadru didactic, Facultatea de Limbi Străine, Universitatea București, master în Istoria ideilor și mentalităților.

Mihaela-Andra Găinușă. Doctorand, absolventă a Facultății de Istorie, Universitatea București, master în Istoria ideilor și mentalităților,

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

actualmente continuă studiile în cadrul programului Gender Studies, Central European University, Budapesta.

Beatrice Ispas. Doctorand, absolventă a Facultăţii de Istorie, Universitatea Bucureşti, master în Istoria Europei în secolul al XIX-lea, profesor de istorie, Liceul „Doamna Stanca", Bucureşti.

Alexandru Jinga. Absolvent al Facultăţii de Istorie, Universitatea Bucureşti, master în Istoria ideilor şi mentalităţilor, actualmente continuă studiile în cadrul École Doctorale en Sciences Sociales – Europe Centrale.

Steliu Lambru. Absolvent al Facultăţii de Istorie, Universitatea Bucureşti, master în Istoria ideilor şi mentalităţilor, actualmente continuă studiile în cadrul Departamentului de istorie, Central European University, Budapesta.

Bogdan Murgescu. Doctor în istorie, cadru didactic, Facultatea de Istorie, Universitatea Bucureşti.

Mirela-Luminiţa Murgescu. Doctor în istorie, cadru didactic, Facultatea de Istorie, Universitatea Bucureşti.

Emil Perhinschi. Absolvent al Facultăţii de Istorie, Universitatea Bucuresti, master în Studii Sud-Est Europene, Universitatea de Arte, actualmente continuat studiile în cadrul Departamentului de istorie, Central European University, Budapesta.

Silvana Rachieru. Absolventă a Facultăţii de Istorie, Universitatea Bucureşti, master în Istorie, Central European University, Budapesta, profesor Civic Education Project în cadrul Teaching development program, Fundaţia pentru o Societate Deschisă.

Mirela-Daniela Tîrnă. Doctorand, absolventă a Facultăţii de Istorie, Universitatea Bucureşti, master în Istoria Europei în secolul al XIX-lea, muzeograf, Muzeul Naţional Cotroceni.

Constanţa Vintilă-Ghiţulescu. Doctorand, absolventă a Facultăţii de Istorie, Universitatea Bucureşti, master în Istoria ideilor şi mentalităţilor, studii în cadrul École Doctorale en Sciences Sociales – Europe Centrale, cercetător, Institutul de Istorie „N. Iorga".

BIBLIOTECA
VERIFICAT 2007
VERIFICAT 2017

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro

Începând cu a doua jumătate a secolului al XVIII-lea și continuând în secolul al XIX-lea se constată la nivel european o suprapunere a solidarității socio-politice cu cea etno-lingvistică, rezultând ceea ce îndeobște se numește *conștiința națională*. Apariția acesteia a avut loc într-un context istoric caracterizat de declinul unor solidarități ordinare importante anterior, cum ar fi solidaritățile confesionale și cele teritoriale, regionale sau sătești. Pe de altă parte, implementarea *conștiinței naționale* la nivel de masă a necesitat o activitate educativă susținută din partea elitelor intelectuale. Prin intermediul școlii, gazetelor, sistemelor de comunicații și al serviciului militar obligatoriu, societatea a acționat destructurant asupra solidarităților anterioare care au fost slăbite și se voleze în fața solidarității naționale. S-au impus astfel valori în jurul cărora colectivi idei care conferea o identitate specifică entității naționale, evidențiind originea nobilă, trecutul și virtuțile poporului respectiv, rolul său în lume și primatul dreptului omenirii asupra celui de patrie. Pe de altă parte, devenind fenomene de masă, naționalismele moderne au dobândit o forță ce le-a permis să fie un element motor al transformației istorice.

Difuzarea în profunzimea societății și progresul contemporan al mijloacelor de comunicare culturală, tinzând spre impunerea tot mai multor elemente de „cultură comună" tuturor straturilor sociale, explică și tranziția conștiinței naționale, care rămâne și azi modalitatea principală de definire a identității majorității oamenilor.

EDITURA UNIVERSITĂȚII DIN BUCUREȘTI

ISBN 973-575-460-6
https://biblioteca-digitala.ro / https://unibuc.ro